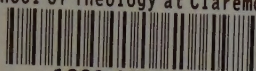


School of Theology at Claremont



1001 1330304

BM
675
B4
Z85
1913



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

✓

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter,
Prof. in Tübingen.

und

D. W. Lütgert,
Prof. in Halle a. d. S.

Siebzehnter Jahrgang 1913.

Fünftes Heft:

Historische Einführung in das Achtzehngebet.

Von Dr. Emil Schwaab.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1913.

675
B4
Z85
1913

Historische Einführung

in das

Achtzehngebet.

Don

Dr. Emil Schwaab.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1913

Theological Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Inhalt.

	Seite
Literatur	7
Einleitung	12
I. Die historische Bezeugung der Tefilla	17
II. Das Zeugnis des Inhaltes und der Zeitgeschichte	55
III. Die Zeit und Tätigkeit Gamaliels II.	115
Schluß	168

Literatur.

- J. Anspach, סדר תפלת ישראל Meḥ 5580 (1820).
- W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bände 1884 u. 1890; der erste Band erschien 1903 in 2. Aufl., ich zitiere nach der 1. Aufl.
- Derjelbe, Le mot „Minim“ dans le Talmud, Revue des études juives 38 (1899) S. 38–46.
- J. Bergmann, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, 1908.
- A. Berliner, Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche (Siddur), zwei Bände 1909 u. 1912.
- Derjelbe, Die Entstehung des Vorbeterdienstes, Israelitischer Lehrer und Kantor (Beilage der jüdischen Presse) 1899, Heft 1–2 u. 4–6.
- G. Bickell, Messe und Pascha 1872, Separatabdruck der in „Der Katholik, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben“ 1871 (August bis November) erschienenen Untersuchung: Zusammenhang der apostolischen Liturgie mit dem jüdischen Kultus, insbesondere dem Pascharitual.
- P. Billerbeck, Aus dem Gebetsleben der alten Synagoge, Zeitschrift Nathanael 1912, Heft 2–4.
- £. Blau, Origine et histoire de la lecture du Schema et des formules de bénédiction qui l'accompagnent, Revue des études juives 31 (1895) S. 179–201.
- W. Bouffet, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Aufl. 1906.
- A. Büchler, Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels 1895. (Vgl. dazu die Besprechung von £. Blau in Revue des études juives 31 (1895) S. 143–154).
- Derjelbe, Das Synedrium in Jerusalem und das große Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels 1902.
- £. Buhl, Das Gebet im Alten Testament in Herzog-Haucks Real-Enzykl. 3. Aufl. VI.
- J. Burdorf, Synagoga Judaica 1603.
- D. Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur 1879.
- H. P. Chajes, Les juges juifs en Palestine, de l'an 70 à l'an 500, Revue des études juives 39 (1899) S. 39–52.
- D. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis, nebst einem Anhang und drei Beilagen 1908.

- D. Chwolson, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums 1910.
- G. Dalman, Die Worte Jesu, 1898 (Anhang: Messianische Texte).
- Derselbe, Synagogaler Gottesdienst in Herzog-Haucks Real-Enzyklop. 3. Aufl. VII.
- Fr. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie 1836.
- J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I, 1867.
- Derselbe, Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Masséchét Kippourim, Revue des études juives 6 (1882) S. 41—80.
- Derselbe, Quelques observations sur le rituel, *ibid.* 14 (1887) S. 26—32.
- M. Dufschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Kultus 1866.
- J. Elbogen, Geschichte des Achtzehngebetes 1903 (Separatabdruck aus der Monatschr. für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1902).
- Derselbe, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes 1907 (Bd. I, Heft 1 u. 2 der Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums). Vgl. dazu die Besprechung durch H. Brody in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1910, S. 491 bis 503. — Der für vorliegende Untersuchung in Betracht kommende erste Teil der Elbogenschcn „Studien“ ist auch im XVIII. u. XIX. Jahrgang der Jewish Quarterly Review erschienen.
- Derselbe, Die Tefilla für die Festtage, Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1911, S. 426—446, 586—599.
- J. Enoch, Das Achtzehngebet nach seiner sprachlichen und geschichtlichen Entwicklung 1886.
- A. Epstein, Das Targum zu dem Achtzehngebete, Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1895, S. 175—178.
- P. Siebig, Joma, Der Mischnatraktat „Versöhnungstag“ ins Deutsche übersetzt 1905.
- Derselbe, Berachoth, Der Mischnatraktat, „Segensprüche“ ins Deutsche übersetzt (Anhang: Alte jüdische Gebete) 1906.
- M. Freimann, Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum? Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1910 u. 1911.
- Derselbe, Die Wortführer des Judentums in den älteren Controversen zwischen Juden und Christen, *ibid.* 1911, S. 555—585 und 1912, S. 49—64, 164—180.
- M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus 1898.
- Derselbe, Encore un mot sur Minim, Revue des études juives 38 (1899), S. 194—203.
- Derselbe, Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen 1901.
- Derselbe, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu 1905.
- Derselbe, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen 1908.
- M. H. Friedländer, עבודת ישראל, Beiträge zur Geschichte der synagogalen Gebete 1869.
- S. Sunk, Die Entstehung des Talmuds 1910.

- S. Funk, Die Männer der großen Versammlung und die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum, Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1911, S. 33—42.
- Derselbe, Die Kompetenz der Gerichtshöfe, ibid. S. 699—712.
- M. Gaster, Ein Targum der Amidah, Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1895, S. 79—90.
- L. Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte, ibid. 1911 u. 1912.
- H. Graetz, Geschichte der Juden, III. Band, 5. Auflage 1905, IV. Band, 4. Auflage 1908.
- Derselbe, Die kriegerische Bewegung in Palästina am Ausgange des 2. Jahrhunderts, Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1884, S. 481—496.
- Derselbe, Die römischen Legaten in Judäa unter Domitian und Trajan und ihre Beziehung zu Juden und Christen, ibid. 1885, S. 17—34.
- Derselbe, Die letzten Tempelbeamten vor der Tempelzerstörung und die Tempelämter, ibid. S. 193—205.
- J. Guttmann, Über zwei dogmengeschichtliche Mischnastellen, ibid. 1898, S. 289—305, 337—345.
- J. Hamburger, Real-Enzyklopädie des Judentums, Bd. II u. III, 1896.
- S. Heman, Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems 1908.
- L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel III, 1857.
- E. G. Hirsch, Artikel: Shemoneh 'Esreh in The Jewish Encyclopedia XI (1905) S. 270—282.
- G. Hoennicke, Das Judentum im ersten und zweiten Jahrh. 1908.
- G. Hölscher, Der Sadduzäismus, eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte 1906.
- D. Hoffmann, Die Synagogen im Altertum (mit besonderem Abschnitt über das Schmone-Esre), Israelitische Monatschrift (Beilage der jüdischen Presse) 1899 u. 1900. Leider wird die Abhandlung im Jahrgang 1900 abgebrochen, auch der Jahrgang 1901 bringt nicht die angekündigte Fortsetzung.
- Derselbe, Bemerkungen zur Geschichte des Synedrion, Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft V (1907), S. 225 ff.
- O. Holzmann, Der Toseftatraktat Berakot. Text, Übersetzung u. Erklärung (Beihfte zur Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft XXIII) 1912.
- Derselbe, Der Mischnatraktat Berakot. Text, Übersetzung und Erklärung 1912.
- M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts, 2 Teile, 1880 u. 1883.
- M. Kegel, Das Gebet im Alten Testament 1908.
- R. Kittel, Die Psalmen Salomos bearbeitet in Kausch: Pseudepigraphen des Alten Testaments 1900.
- R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 1905.
- S. Königsberg, Hebräisches Gebetbuch (mit Anmerkungen versehen) 1900.

- K. Kohler, über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie, Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1893, S. 441—451, 489—497.
- H. Kraus, Begriff und Form der Häresie nach Talmud und Midrasch 1896.
- D. Künstlinger, תפלת שמנה עשרה עם תרגום ערבי, Krakau 1910.
— Vgl. dazu die Besprechung von S. Perles in der orientalistischen Literaturzeitung, 14. Jahrg. Nr. 10 (Okt. 1911).
- H. Laible, Der Tosefta-Traktat Berachoth übersetzt 1902.
- J. Lehmann, Les sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakot et de Meguilla, Revue des études juives 30 (1895), S. 182—203 u. 31 (1895), S. 31—46.
- C. S. Lehmann-Haupt, Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit 1911.
- J. Lévi, Les dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon, ibid. 32 (1896), S. 161—178.
- Derjelbe, Encore un mot sur les dix-huit bénédictions, ibid. 33 (1896), S. 142—143.
- Derjelbe, Le mot „Minim“ . . . , ibid. 38 (1899) S. 204—210.
- Derjelbe, Fragments de Rituels de prières provenant de la Gueniza du Caire, ibid. 53 (1907), S. 231—241.
- J. Loeb, Les dix-huit bénédictions, ibid. 10, (1889), S. 17—40.
- L. Löw, Der synagogale Ritus, Monatschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judent. 1884.
- M. Maimonides, Mischna Thora, Amsterdamer Ausgabe 1702, Bd. I.
- Alex. Marx, Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram, Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft V, 1907.
- Ch. Mendelssohn, Zum Targum des Achtzehngebetes, Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1895, S. 303—305.
- N. Peters, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus 1902.
- Rothschild, Der Synagogal-Kultus in historisch-kritischer Entwicklung 1. Teil: Die synagogalen Gebete 1870.
- S. Schächter, Jewish Quarterly Review, X, (1898), S. 654—659 (Mitteilung alter Texte aus den Handschriftenfragmenten der Geniza zu Kairo.)
- A. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893.
- Derjelbe, Die Tage Trajans und Hadrians 1897 (Beiträge zur Förderung christl. Theologie I, 3). Vgl. dazu W. Bachter in Revue des études juives 36 (1898) S. 197—204.
- Derjelbe, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, 1898 (Beiträge II, 3).
- Derjelbe, Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel 1899 (Beiträge III, 4). Vgl. dazu L. Blau in Monatschr. f. Gesch. u. Wissenschaft d. Judent. 1899, S. 548—561.
- Derjelbe, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, 2. Aufl. 1906.
- O. Schmiz, Die Opferanschauung des späteren Judentums 1910.

- J. F. Schröder, Sagen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judentums 1851.
- E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. 3 Bände, 1901–1909.
- R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch 1906.
- Derselbe, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt 1906
- W. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete 1910.
- Derselbe, Der Mischnatraktat Berachoth in vokalisiertem Text 1910.
- Stössel, Eine talmudische Studie über Wiederholung des Gebets und Ersatzgebete, Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1912, S. 581 bis 596, 700–715.
- H. L. Strack, Einleitung in den Talmud. 4. Aufl., 1908.
- Derselbe, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben 1910.
- C. Vitranga, De synagoga vetere libri tres. 2. Aufl. 1726.
- P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903.
- S. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds und verwandter Schriften. 2. Aufl. 1897.
- J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer 1874.
- Derselbe, Israelitische und jüdische Geschichte. 4. Aufl. 1901.
- Sunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters, 2. Abteilung: Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes 1859.
- Derselbe, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. 2. Aufl. 1892.

Ungenannt ist der Verfasser des „populären Vortrags“: Ein Wort über das jüdische Gebet in der Monatschrift für Gesch. u. Wissenschaft d. Judent. 1886, S. 109–121, 156–164. Weitere, gelegentlich angezogene Literatur (wie Wörterbücher etc.) findet sich in der Abhandlung unter den Anmerkungen.

Einleitung.

Ein der bedeutsamsten Einschnitte in der Geschichte des jüdischen Volkes bildet die Zerstörung Jerusalems durch Titus. Der Tempel in Asche, das Priestertum erloschen — das mußte die stärksten Gemüter zur Verzweiflung bringen. Gleichzeitig trat das junge Christentum seinen Eroberungszug durch die Welt an im siegreichen Kampfe gegen die römische Staatsreligion und die griechischen Philosophenschulen. Sollte diese neu entstandene Weltreligion nicht auf den Trümmern des Judentums die hoffnungsvollste Saat ausgestreut haben? Man sollte es meinen. Statt dessen erleben wir es, daß Kirche und Synagoge nach heftigem Kampfe, durch scharfe Scheidewände voneinander geschieden, getrennte Wege gehen, und wir sehen mit Erstaunen, daß das Judentum nach dem Jahre 70 nicht erlischt, sondern neues Leben aus den Ruinen wächst, das noch einmal einen kraftvollen, wenn auch aussichtslosen Religionskrieg wagen darf. So entsteht das religionsgeschichtliche Problem und die verwunderte Frage nach der religiösen Kraft des Judentums in den Jahren 70 bis 130 n. Chr.

Was trat für den frommen Juden an die Stelle des Tempels und Opferdienstes? Die Reflexion. Die liebevolle, aber müßige und unendlich kleinliche und haarspaltende Spekulation über Tempel und Tempelzeremoniell, über die Gesetze, welche den Tempelkult regelten, über Plan und Einteilung des heiligen Gebäudes, lauter Fragen, die für die augenblickliche religiöse Praxis jede Bedeutung verloren

hatten.¹⁾ Dazu kam eine ebenso spitzfindige und absurde Beschäftigung mit der Schrift, die in jeder ungewöhnlichen Wendung, in jedem Widerspruch oder Schreibfehler und in jeder Auslassung oder unnötigen Wiederholung eine tiefsinnige, durch menschlichen Scharfsinn zu ergründende Ursache und geheime Bedeutung erblicken und den tieferen Sinn klarstellen wollte. Öde rabbinische Kasuistik und Scholastik! — so denken wir. Aber wir würden das Bild der rabbinischen Frömmigkeit stark verzeichnen, wollten wir nur diese Züge auftragen. Einzelne prächtige Typen, die wir etwas näher kennen, belehren uns eines Besseren und lassen uns zu gerechterer Würdigung jener Männer aus dem ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert gelangen. Dazu kommt, daß das gewaltige Kapital von Volksfrömmigkeit und Gottesglauben, das sich in mancher Notzeit des Volkes als vorhanden erweist, sich nicht einfach in die Lehrhäuser mit ihren widersinnigen Reflexionen und öden Debatten einsperren läßt. Wir verstehen das jüdische Volk jener Tage nicht, wenn wir nicht auch seine Gebetsfrömmigkeit kennen und berücksichtigen.

Das eigentliche und seit Jahrzehnten schon in Kraft und Wirkung getretene Äquivalent für den vernichteten Opferdienst war das Gebet, das schon immer die Interpretation des Opfers gewesen war. In dem aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammenden Midrasch zu Leviticus, Sifra 80 a lesen wir: „Gleich wie der Dienst am Altar eine Aboda genannt wird, so heißt auch das Gebet eine Aboda.“²⁾ Dazu stimmt der (jer. Berach. 8 b oben) überlieferte Ausspruch des Tannaiten Menachem aus Gallajja: „Man sagt dem zum Vorbeten vor die Lade Tretenden nicht: Komme und bete (בא והתפלל), sondern: Komme und bringe dar (בא וקרב), d. i. bringe

¹⁾ Zu der ganzen Frage, wie sich das rabbinische Judentum mit der Vernichtung des Opferdienstes abgefunden hat, vgl. O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums, S. 110–118.

²⁾ Weber, Jüdische Theologie, 2. Aufl., S. 40.

unser Opfer dar, besorge unser Anliegen, führe unsern Kampf, überrede zu unseren Gunsten.“¹⁾

Ohne Zweifel hat der Gebetsgottesdienst der Synagoge den Opferdienst abgelöst, oder richtiger: Der schon zur Zeit des Tempels bestehende und sich immer mehr einbürgernde Gebetsgottesdienst hat es ermöglicht, daß das Judentum den Fall von Tempel und Altar ohne tiefer gehende Erschütterung überwinden konnte.

Natürlich können wir auch die jüdische Gebetsfrömmigkeit nicht ohne weiteres auf eine einheitliche Formel bringen, und das, was wir z. B. aus dem Neuen Testament von der Gebetspraxis der Pharisäer wissen, ist kaum geeignet, unseren Schluß, daß das rabbinische Judentum seine religiöse Kraft seinen Gebeten verdankt, zu rechtfertigen. Allein wie in der Religionsgeschichte des Judentums das Systematisieren sich vorerst noch verbietet, so geht es erst recht nicht an, die Gebetsfrömmigkeit jener Zeit in ein System zu fassen. Hier hat die Monographie noch ein reiches Feld vor sich. Wir müssen erst einmal die damals entstehenden oder gebräuchlichen Gebete ihrem Inhalte, ihrer Geschichte, ihrer Stellung im Kultus und ihrer Bedeutung für die Frömmigkeit nach kennen, um dann durch die Darstellung ihres religiösen Gehaltes und ihrer praktischen Verwendung oder Ausübung Schlüsse zu ziehen auf die Gebetsfrömmigkeit.

Das jüdische Hauptgebet, dem bald nach 70 die entscheidende Stellung im synagogalen Gottesdienst und in der privaten Frömmigkeit zugewiesen wurde, und das in erster Linie an die Stelle der verschwundenen Opfer trat, ist das schlechthin הַשְׁמַיְמָה genannte Achtzehnbittegebet.²⁾ Von diesem Gebet soll im Folgenden die Rede sein. Seine religionsgeschichtliche Bedeutung kann indessen erst klargelegt werden, wenn wir

¹⁾ Bacher, Die Agada der Tannaiten II, S. 560.

²⁾ Der Text findet sich bei G. Dalman, Die Worte Jesu, S. 299 ff. und W. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete, S. 9 ff.

Näheres über seine Entstehung wissen. Gerade in dieser Frage gehen die Ansichten noch sehr stark auseinander. So verlegt, wenn wir die neueren Bearbeitungen dieses Gebets in Betracht ziehen, der jüdische Gelehrte Elbogen die Anfänge seiner Entstehung in die vormakkabäische Zeit, während der Gießener Theologe O. Holzmann die Ansicht vertritt, daß das Gebet aus einem Guß in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels, wahrscheinlich um das Jahr 100 n. Chr., entstanden ist. Die Differenz beider Anschauungen, von denen noch ausführlich die Rede sein wird, beweist die Notwendigkeit der Themastellung.

Die Formulierung des Themas ist mit Bedacht in der angegebenen Form „historische Einführung“ erfolgt. J. Elbogen hat in der Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1902¹⁾ dieselbe Materie unter dem Titel „Geschichte des Achtzehngebets“ behandelt. Allein dieser Titel verspricht zuviel. So sicher es ist, daß das Achtzehngebet eine Geschichte durchgemacht hat, so sicher ist es auch, daß wir nicht mehr imstande sind, diese Geschichte zu schreiben. Dazu fehlen uns die historischen Unterlagen. Auf Vermutungen hin läßt sich keine Geschichte schreiben. Damit soll indessen die vielfach rühmlichst anerkannte und in einzelnen Partien auch wirklich eindringende Arbeit Elbogens in ihrem Werte keineswegs herabgesetzt werden. Sie verdient im Gegenteil alle Beachtung und Nachprüfung, aber dabei kommt man zu dem Resultat, daß sich die Entstehungsverhältnisse des Achtzehngebets nur vermutungsweise darlegen lassen, und daß teilweise nur eine Einführung in die Problemstellung gegeben werden kann. Elbogen selbst bekennt im Vorwort, daß ihm die Resultate seiner Untersuchung im Laufe der Zeit zum Teil zweifelhaft geworden sind, und daß deren Probleme sich für ihn bei weiterem Nachdenken und Arbeiten immer mehr verwickeln, ja fast unlösbar

¹⁾ Ich zitiere nach dem 1903 erschienenen Separatabdruck.

erscheinen. Allerdings hat Elbogen in seinen 1907 erschienenen „Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes“, in denen er auch von der Tefilla und seiner „Geschichte des Achtzehngebets“ spricht, nichts von seinen Resultaten zurückgenommen, wenn es auch scheint, als ob er hier doch darauf Wert lege, „daß die Tefilla ein jüngerer Element des Gottesdienstes bildete.“¹⁾ Daß und worin die vorliegende Arbeit in der Fragestellung und im Resultat von Elbogen abweicht, wird die Untersuchung zeigen. Der Unterschied in der Gesamt-tendenz ist von vornherein deutlich: Elbogen schreibt für jüdische Leser, die das Achtzehngebet in ihrem Kultus täglich gebrauchen und daran ein literar-historisches und liturgisches Interesse haben, den christlichen Theologen interessiert in erster Linie die religionsgeschichtliche Bedeutung des Gegenstandes. Deshalb ist es von besonderer Wichtigkeit, bei der Untersuchung über die Entstehung der einzelnen Bitten die Zeitgeschichte heranzuziehen und die religionsgeschichtlich bedeutsamen Momente herauszustellen.

Wenn sich der Verfasser der vorliegenden Abhandlung als Anfänger in Judaicis an diese Arbeit heranwagt, so darf er sich wohl zur Entschuldigung und Rechtfertigung auf Wellhausen berufen, der in seiner Abhandlung über die Phariseer und Sadduzäer, S. 123 ausführt, daß der Mangel an talmudischer Gelehrsamkeit den christlichen Theologen nicht abhalten dürfe, das von den jüdischen Forschern beigebrachte Material und seinen Wert zu prüfen, und dabei ausdrücklich betont: „Es ist hier eben möglich, das Einzelne ohne das Ganze zu verstehen.“ Doch wird auch der Ausspruch des C. Vitringa (S. 1050): „Certum est, nullis in literis facilius errari, quam in Hebraicis, nisi quis caute et provide attendat“ bereitwillig als richtig anerkannt und auf vorliegende Arbeit angewandt.

¹⁾ l. c. S. 42.

I.

Die historische Bezeugung der Tefilla.

Wenn wir die Entstehungsverhältnisse des Achtzehngebetes erforschen und beleuchten wollen, so fragen wir billig zunächst, ob wir irgendwo und irgendwie im späteren Schrifttum des Alten Testaments eine Andeutung finden, die uns auf früheste Anfänge dieses Gebetes in alttestamentlicher Zeit schließen läßt. Diese Frage muß verneint werden. So viel wir auch in der Tefilla biblische Gedanken und Redewendungen und biblische Sprache haben, so läßt sich doch zu dem formulierten Gemeindegebet, das wir Schmone-Esre nennen, keine Parallele im Alten Testament aufstellen.

Die Zahl der alttestamentlichen Gebete ist, auch wenn wir vom Psalter, dem offiziellen Gebetbuch, absehen, nicht gering, doch sind stehende Gebete dem Alten Testament mehr oder weniger unbekannt.¹⁾ Eine Ausnahme bilden Deut. 26, 3 ff. und 13 ff., wo uns formulierte Gebetsstücke entgegentreten. Vielleicht dürfen wir auch in Lev. 16, 21 ein formuliertes Sündenbekenntnis, das am großen Veröhnungstage zu sprechen war, angedeutet sehen. In 1. Chron. 23, 30 wird in der Dienstanweisung für Priester und Leviten es ausdrücklich als Pflicht hingestellt, לַעֲמֹד בַּבֶּקֶר בַּבֶּקֶר לְהַדִּיר וּלְהַלֵּל לַיהוָה, וְכֵן לָעֶרֶב, also ein zweimaliges Gebet zum integrierenden Bestandteil des täglichen Gottesdienstes gemacht, woraus doch

¹⁾ Vgl. Dr. Martin Kegel, Das Gebet im Alten Testament und *Revue des études juives* 31 (1895) S. 179 f.

wohl auf das Vorhandensein bestimmter liturgischer Gebete geschlossen werden darf.

Daß man sich in späterer Zeit auch an bestimmte Gebetszeiten hielt, beweist Dan. 6, 11 u. 14. Die Psalmstelle 55, 18, in der viele Autoren¹⁾ drei tägliche Gebetszeiten angedeutet sehen wollen, gehört nicht hierher. In ihr ist, wie F. Buhl²⁾ mit Recht ausführt, nur der Begriff „unaufhörlich“ rhythmisch umschrieben. Auch Dalman³⁾ sieht darin nur ausgedrückt, daß das Klagen vor Gott den ganzen Tag nicht verstummt.

Somit haben wir, wenn uns auch das Alte Testament keinerlei Andeutung für die Entstehung des Achtzehngebets in so früher Zeit gibt, doch deutlich den Eindruck: hier ist der Boden, aus dem die Gebetsgedanken der Tefilla erwachsen sind, und hier sind auch schon die Vorbedingungen zu einem formulierten Gemeindegebet gegeben.

Aber wir dürfen andererseits nicht außer acht lassen, das Judentum der spätbiblischen, makkabäischen Zeit hatte seine Gebete und bekam sie durch die beständige Vermehrung und Bereicherung des Psalters immer zahlreicher und mannigfaltiger. Es war auch ein Leichtes, die vielen innigen Gebete privater Frömmigkeit zu Gemeindegebeten umzuwandeln. Somit lag zunächst keinerlei dringliche Veranlassung vor, ein neues besonderes Gebet als Gemeindegebet zu verfassen.

Diesen Tatbestand lassen meines Erachtens Herzfeld⁴⁾ und ihm folgend Elbogen⁵⁾ aus dem Auge, wenn sie versuchen, die

¹⁾ So u. a. O. Holzmann im Mischna-Traktat Berakot S. 28, K. Marti zu Dan. 6, 11 in der Übersetzung bei Kauhsch, Elbogen, Geschichte des Achtzehngebets S. 11; Zunz, Gottesdienstl. Vorträge, 2. Aufl. S. 379 und Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel III, S. 185 u. 188; diese Deutung vertritt schon Tos. Ber. III, 6 (in der Ausgabe O. Holzmanns S. 36).

²⁾ RE.³ Bd. 6, S. 393 im Artikel „Gebet im Alten Testament“.

³⁾ RE.³ Bd. 7, S. 8 im Artikel „Synagogaler Gottesdienst“.

⁴⁾ l. c. S. 185.

⁵⁾ Geschichte S. 13.

Entstehung des Achtzehngebets aus dem natürlichen Bedürfnis zu erklären, das eine Gesamtheit, die sich zu gemeinsamem öffentlichem Gottesdienst versammelt, nach festen Gebetsformeln hat, in denen die allgemein gültigen religiösen Gedanken und Wünsche zum Ausdruck gebracht werden. Jedenfalls müßte uns diese Überlegung zu einer sehr frühen — von Herzfeld und Elbogen auch angenommenen — Datierung des Gebetes veranlassen, die durch andere Gründe ausgeschlossen wird.

Natürlich will ich damit nicht leugnen, daß später wirklich die Bedürfnisse der gottesdienstlichen Gemeinde neben andern Ursachen zur Entstehung der Tefilla geführt haben, es scheint mir nur bedenklich, diese Überlegung zum Ausgangspunkt zu nehmen bei der chronologischen Ansetzung des Gebetes. Auch Schlatter¹⁾ spricht davon, daß neben andern Gründen die Neigung der Judenschaft, alles, was heilig war, gesetzlich zu regeln, früh fixierte Gebetsformulare erzeugte. Er nennt dann l. c. S. 62 als uns erhaltene Reste dieser Liturgie die beiden Gebete, welche in den griechischen Danieltext eingelegt sind, das Bittgebet Asarjas und den Lobgesang der Jünglinge im glühenden Ofen. Diese Beispiele sind wertvoll, aber gerade sie zeigen, daß Bedürfnis und Neigung der Judenschaft es in jener frühen Zeit — es kann sich nur um die makkabäische Periode handeln — noch nicht wagte, mit selbständigen neuen liturgischen Gebeten auf den Plan zu treten, sondern daß die für die Zeit und Zeitlage notwendig erscheinenden Gebete bestimmten historischen Persönlichkeiten in den Mund gelegt wurden. Ähnlich verhält es sich wohl mit allen Gebeten, die in der makkabäischen Zeit entstanden sind, von denen des biblischen Psalters bis zu dem Gebet Manasses und weiterhin den Psalmen Salomos. Gerade die Pseudonymität dieser Gebete im Gegensatz zur Tefilla legt es nahe, die Entstehung des Hauptgebetes der Synagoge nicht zu früh anzusetzen.

¹⁾ Geschichte Israels, 2. Aufl., S. 60 f.

Jedenfalls führt uns die Methode, über die religiösen Bedürfnisse des Einzelnen und der Gemeinde zu reflektieren, nicht zu dem gewünschten Ziel, die Entstehungszeit der Tefilla angeben zu können. Lassen wir darum zunächst den historischen Tatbestand ins Auge und hören, was Miſchna und Talmud über die Entstehung des Achtzehngebetes angeben. Unter dem Namen שמונה עשרה wird das Gebet bereits in der Miſchna, Berachoth IV, 3¹⁾ und Taanith II, 2 zitiert. Da beide Stellen auch noch in anderem Zusammenhang angezogen werden müssen, seien sie hier im Wortlaut mitgeteilt. Ber. IV, 3 heißt es: רבן גמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה רבי יהושע אומר מעין שמונה עשרה רבי עקיבא אומר אם שגורה תפלתו בפיו מתפלל שמונה עשרה, d. h. Rabban Gamaliel sagt: jeden Tag soll der Mensch das Achtzehngebet beten, Rabbi Josua sagt: ein Gebet nach Art des Achtzehngebets, R. Akiba sagt: wenn einem das Gebet in seinem Munde geläufig ist, soll er das Achtzehngebet beten, wenn nicht, ein Gebet nach Art des Achtzehngebets. — R. Gamaliel II., R. Josua und R. Akiba, lauter Autoritäten aus dem Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, verhandeln also bereits über das vollständige, 18 Bitten zählende Gebet, ob es ganz oder nur im Auszug täglich zu beten sei. In Taanith II, 2 ff.²⁾ wird die Ordnung des Gebets an allgemeinen Fasttagen besprochen. In der Bestimmung über die Tefilla wird gesagt, daß der Vorbeter זקן ורגיל, also ein alter — oder Ältester? —

¹⁾ Die hier folgenden Miſchna- und Talmudstellen finden sich überall in der einschlägigen Literatur, die Fundstelle braucht darum nicht besonders genannt zu werden. Der für die Tefilla wichtigste Traktat Berachoth liegt mir nach Miſchna und Tosefta im hebräischen Text vor. Vgl. die Literaturangabe.

²⁾ Vgl. Elbogen, Geschichte, S. 23 f.; Graetz, Geschichte der Juden, Bd. IV, 4. Aufl., S. 466; der Text der Stelle ist nach Vitranga, De synagoga vetere S. 1027 gegeben.

und geübter Mann sein soll, von ihm heißt es dann: ואומר לפניהם עשרים וארבעה ברכות שמונה עשרה שבכל יום ויום; ומוסיף עליהם עוד שש; unter den 24 Segenssprüchen, die an einem Fasttage zu beten sind, werden in dieser Mischna=stelle also ausdrücklich die 18 Bitten genannt und zur Erklärung hinzugefügt, daß darunter das Tagesgebet zu verstehen sei.

Bemerkt sei hier noch, daß auch andere Mischna=stellen, wie Ber. V, 2, Rosch haschana IV, 5, Taanith I, 1—2 und andere, sowie die Tosefta das Achtzehngebet oder einzelne seiner Bitten erwähnen. Die beiden wörtlich mitgetheilten Stellen sind für uns von besonderem Interesse. In dem zweiten Zitat aus Taanith II ist deutlich von der Verwendung der Tefilla im öffentlichen Gottesdienst die Rede, sprechen darf sie nur ein זקן und zwar ein רגיל, da das Auswendigbeten ohne schriftliche Vorlage¹⁾ eine große Übung voraussetzte. Wenn das erste Zitat Ber. IV, 3 unter ersten Autoritäten der Gemeinde ums Jahr 100 eine gewisse Unsicherheit und Uneinigkeit über den Gebrauch der Tefilla verrät, so ist zu beachten, daß in dieser Stelle nicht von der Tefilla im Gemeindegottesdienst, sondern von ihrer Verwendung in der privaten Frömmigkeit des Einzelnen die Rede ist. Beide Stellen ergänzen sich, denn wenn nach der einen das Beten der Tefilla einen geübten Vorbeter erforderte, so ist begreiflich, daß die für alle²⁾ gültige Forderung Gamaliels, das Achtzehngebet täglich zu sprechen, als Zumutung aufgefaßt wurde und auf Widerspruch stieß.

Die klassische Stelle, welche uns über das Achtzehngebet Nachricht gibt, ist Berachoth 28 b des babylonischen Talmuds.

¹⁾ Gebete aufzuschreiben war verboten. Die Bedeutung dieses Verbotes für die Tefilla ist in der Textgeschichte näher zu erläutern.

²⁾ Nach Berachoth III, 3 mußten auch Frauen, Sklaven und Kinder die Tefilla beten.

Sie lautet¹⁾: תנו רבנן שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה אמר להם רבן גמליאל לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת²⁾ (המיינים עמד שמואל הקטן ותקנה, d. h. die Rabbinen berichten: Simon, der Flachshändler,³⁾ ordnete die 18 Segenssprüche zur Zeit des Rabban Gamaliel nach ihrer Reihenfolge in Jabne. Da sprach Rabban Gamaliel zu den Weisen: ist denn jemand da, der es versteht, eine⁴⁾ Beracha gegen die Kezer festzustellen? Da stand Samuel der Kleine auf und stellte sie fest.

Der hier genannte Rabban Gamaliel, zur Unterscheidung von seinem gleichnamigen Großvater, dem Lehrer des Apostels Paulus, gewöhnlich Gamaliel II. oder Gamaliel von Jabne genannt, stand um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts (etwa 90–110 n. Chr.⁵⁾) als Nasi oder Patriarch an der Spitze des Lehrhauses und Gerichtshofes zu Jabne und war als die höchste und entscheidende Autorität im Judentum seiner Zeit anerkannt.⁶⁾ Im Jahre 95 unternahm er mit den in der genannten Mischnastelle Ber. IV, 3 erwähnten

¹⁾ Der Wortlaut ist nach Vitringa S. 1047 verglichen mit Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II⁴, S. 543, Anm. 158 gegeben.

²⁾ Vitringa liest mit vielen Ausgaben ברכת הצדוקים, doch ist die Lesart Schürers ohne Zweifel richtig, vgl. Elbogen, Geschichte S. 30, Anm. 2 und Levy, Neuhebr. Wörterbuch s. v. כִּיךְ.

³⁾ Die Bedeutung von פִּקּוּלִי ist nicht ganz klar; vielleicht ist Flachshändler zu übersetzen, so vermutet Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterbuch, S. 328.

⁴⁾ Im Gegensatz zu Schürer und den übrigen Übersetzern setze ich hier den unbestimmten Artikel, denn im Deutschen würde der bestimmte Artikel — im Gegensatz zum hebräischen Sprachgebrauch — anzeigen, daß schon vorher eine Beracha gegen die Kezer vorhanden war, was rein sprachlich betrachtet aus dem hebräischen Wortlaut nicht hervorzugehen braucht, vgl. oben S. 130.

⁵⁾ Nach S. Funk, Monatschrift 1911, S. 41: 80–117 n. Chr.

⁶⁾ Vgl. über ihn Bacher, Die Agada der Tannaiten, 1. Bd., S. 78 ff., Hamburger, Realenzyklopädie des Judentums II, S. 237 ff. Graetz l. c. IV⁴, S. 29 ff. u. 445. Strack, Einleitung in den Talmud S. 86 f. und Schürer II⁴, S. 435 ff., wo noch weitere Literatur angegeben ist.

Gelehrten R. Josua und R. Akiba und dem ebenfalls sehr angesehenen R. Eleasar ben Ajarja zusammen eine Seereise nach Rom. Wir sind über ihn und seine Zeitgenossen einigermaßen genau unterrichtet, so daß es jetzt wohl keinem Zweifel mehr unterliegt, daß er es ist, unter dessen Auspizien das Achtzehngebet seine Redaktion und die Bitte gegen die Keger ihre Entstehung erfahren hat. Ein Teil der einschlägigen Literatur sieht in dem Ber. 28 b genannten Gamaliel den Älteren, also Gamaliel I., womit natürlich für die chronologische Fixierung die Konfusion gegeben ist. Von da war es dann nur noch ein kleiner Schritt, den Alting getan hat, Samuel den Kleinen, den Verfasser der Bitte gegen die Keger mit dem Apostel Paulus vor dessen Bekehrung zu identifizieren, zumal Ber. 29 a berichtet wird, daß dieser Samuel ein Jahr später das Fluchgebet gegen die Keger nicht mehr beten konnte, was Alting dahin kommentiert, daß er selbst Keger geworden sei. Schon Vitringa,¹⁾ der von dieser Deutung Altings Mitteilung macht, entscheidet sich nach sorgfältiger Abwägung der Berichte und Gründe für Gamaliel den Jüngeren.

An der Richtigkeit des Berichtes von Ber. 28 b zu zweifeln, liegt kein Grund vor; somit dürfen wir als die in Frage kommende Zeit etwa das Jahr 100 n. Chr. ansehen. Damit haben wir für die Datierung des Achtzehngebetes den terminus ad quem.

Die talmudische Überlieferung gibt uns auch einen terminus a quo. Sie nennt im Sifre zu 5. Mos. 33, 2 die מֵאָה וְעֶשְׂרִים זָקֵנִים וְרַבְּהֵם Meg. 17 b חכמים הראשונים als Verfasser (זקני) des Achtzehngebetes. Wer mit diesen 120 Ältesten, unter denen sich auch mehrere Propheten befanden, gemeint ist, geht deutlich aus Ber. 33 a

¹⁾ l. c. S. 1048 f.

hervor, wo als Ausspruch des R. Jochanan überliefert ist: אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות.

Auf die Männer der großen Synagoge weisen auch Meg. 25 a und Ber. 33 b¹⁾; hier wird davor gewarnt, im Gebet das Lob des Heiligen zu übertreiben, besonders soll der Vorbeter, wenn er Gott anredet, nicht Attribut auf Attribut häufen, denn — so heißt es weiter — wenn die Männer der großen Synagoge nicht die Eigenschaften הגדול הגבור והנורא (in der 1. Bitte) eingefügt hätten, so würde niemand wagen, sie zu wiederholen.

Wer sind nun die „Männer der großen Synagoge“? Maimonides, Hilc. Teph. I, 4²⁾ sagt: • • עזרא ובית דינו • • תקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר, also Esra und sein Gerichtshof oder seine Gehilfen.

Ähnlich verstehen wir auch heute noch trotz mancher Schwankungen in der Auffassung³⁾ unter der „großen Versammlung“ die Recht und Ordnung schaffende Autorität des Judentums in der Zeit zwischen Esra und dem Beginn der makkabäischen Periode. Ob in Wirklichkeit die Vorstellung der „großen Synagoge“ oder des „großen Vereins“ weiter nichts ist als eine Projektion des späteren Synedriums in die Zeit Esras und Nehemias, ist für unsern Zusammenhang be-

¹⁾ Vgl. Jewish Encyclopedia XI, p. 278; die vorher angeführten Stellen finden sich bei Elbogen und in der ganzen übrigen einschlägigen Literatur.

²⁾ Der Traktat Hilchoth Tephilla findet sich in dem großen Werke des Maimonides, Mischne Thora oder Jad hachasaka und zwar im zweiten Buch an zweiter Stelle. Ich zitiere nach der Amsterdamer Ausgabe.

³⁾ Vgl. Duschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Kultus S. IX ff. Hamburger l. c. II, 318 ff. Israel. Monatschrift 1899, Nr. 9. Schlatter, Geschichte, S. 63 u. 320 f. Schürer II⁴, S. 238 ff. u. 418 f. Strack, Einleitung in den Talmud, S. 7 f. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1911, S. 33 ff.

langlos. Tatsache ist, daß die Späteren die genannte Behörde in jene Zeit versetzten und von ihr das Achtzehngebet herleiteten.

Wie stellen wir uns nun zu diesem terminus a quo?¹⁾ Elbogen²⁾ hat ihn angenommen, gibt aber selbst zu, daß die Angabe, welche die Abfassung des Achtzehngebets einer Behörde zuschreibt, deren Wirksamkeit sich auf mehr als zwei Jahrhunderte erstreckt, viel Unklarheit zurückläßt. Den Widerspruch von Ber. 28 b und Ber. 33 a hat schon der Talmud empfunden und die Schwierigkeit damit heben wollen, daß er Meg. 18 a erklärt, das von der großen Synagoge verfaßte Gebet sei in Vergessenheit geraten und habe einer Neuschöpfung bedurft, die sich unter Gamaliel vollzog. Das ist natürlich ein unhaltbarer Harmonisierungsversuch.

Elbogen meint, daß beide Nachrichten sehr wohl nebeneinander bestehen können: die Männer der großen Synagoge haben das Gebet begonnen, Gamaliel und seine Genossen haben es abgeschlossen, zwischen der großen Synagoge und R. Gamaliel vollzieht sich die Entstehungsgeschichte des Achtzehngebets. Allein eine Entstehungsgeschichte eines einzelnen Gebets von mehr als drei Jahrhunderten ist meines Erachtens ein Unding und in der jüdischen Literatur wohl ohne jede Parallele. Wir haben in der Literatur jener Zeit, in der die Entstehung der Tefilla begonnen haben soll, keinerlei Notizen von einem solchen Gebet, andererseits führten sich die Gebete, die in jener Zeit entstanden, wie schon erwähnt, pseudonym ein. Auch die Deutung auf die damaligen Zeitverhältnisse wird dem Inhalt des Achtzehngebets in keiner Weise gerecht.

¹⁾ Hamburger l. c. II, S. 1093 hält — das sei der Vollständigkeit halber noch erwähnt — die Männer der gr. Vers. nicht für die Verfasser des Achtzehngebets, sondern nur für dessen Ordner und Einführer, weist dem Gebet also ein höheres Alter als der gr. Synode zu und geht damit über den angegebenen terminus hinaus.

²⁾ l. c. S. 14.

Sodann liegt keinerlei Grund vor, die Bemerkung des Talmuds über die Urheberſchaft der großen Synagoge als hiſtoriſchen Bericht aufzunehmen. Wir haben es mit einer der häufigen Antedatierungen zu tun, die ihrem Gegenſtand größere Beachtung und höheres Anſehen ſichern und nach dem Prinzip des Traditionalismus gleichzeitig dartun ſollten, daß es ſich nicht um neue Erkenntniſſe, ſondern um Erhaltung und Verwertung des den Vätern überkommenen religiöſen Beſitzes handle. So iſt z. B. die Miſchna-Sammlung des R. Akiba ebenfalls auf die große Synagoge zurückgeführt worden.¹⁾ Nach R. Joſua ben Chanina Ber. 26 b²⁾ hat jeder der drei Patriarchen eine der drei täglichen Teſillot eingeführt, und zwar Abraham das Schacharit-, Iſaak das Mincha- und Jakob das Maarib-Gebet, nach jer. Peſachim V, 1 und jer. Ber. IV, 1³⁾ hat die große Synagoge dieſe drei Gebete den Patriarchen abgelernt. Solche Beiſpiele laſſen ſich in Menge anführen.

Ein terminus a quo wird ſich für das Achtzehngebet aus der hiſtoriſchen Bezeugung kaum finden laſſen. Die verſchiedenen Anſichten, welche die Verſuche, das Alter des Gebets zu beſtimmen, gezeitigt haben, hier alle aufzuzählen, iſt zwecklos.⁴⁾ Grundlegend für alle neueren Forſchungen auf dieſem Gebiet und darum auch immer wieder im Wortlaut zitiert ſind die Ausführungen von Zunz.⁵⁾ In der Geſchichte der Juden von Graek, Bd. IV, heißt es noch in der 4. Auflage

¹⁾ Vgl. Graek IV⁴, S. 397.

²⁾ M. H. Friedländer, Beiträge zur Geſchichte der ſynagogalen Gebete, S. 11; vgl. auch Monatsſchrift für Geſch. u. Wiſſenſchaft des Judentums 1912, S. 588, wo daſſelbe nach Ber. 36 b berichtet wird.

³⁾ Herzfeld l. c. S. 183.

⁴⁾ So ſehe ich auch ab von einer Beſprechung und Widerlegung der Anſichten J. Enochs in ſeiner Monographie über das Achtzehngebet, die übrigens Dalman, RE.³ VII, S. 7 als „wertlos“ bezeichnet.

⁵⁾ Die gottesdienſtlichen Vorträge der Juden, 1. Aufl. S. 367 ff., 2. Aufl. S. 380 ff.; ich zitiere nach der 2. Aufl.

von 1908, S. 466: „Was den historischen Ausbau der Tephilla betrifft, so ist der Ausführung von Zunz nichts hinzuzufügen.“ Dieser jüdische Gelehrte sagt von der Tefilla: „Sie hat Wendungen, die der Zeit des großen Vereins unmöglich zugehören können, und bei etwas genauerer Betrachtung sollte man dieselbe als die Arbeit 5–6 verschiedener Epochen anerkennen. Als der älteste Bestandteil erscheint mir das die drei ersten und die drei letzten Segensprüche umfassende Stück. Seiner gedenkt die Mischna mit eigenen, die einzelnen Sprüche bezeichnenden Benennungen, und einige Ausdrücke darin erinnern an das Buch Esther und die ältesten Glossatoren der Psalmen (die Lehre von der Auferstehung beginnt etwa bald nach jener Epoche sich zu verbreiten): nichts verrät eine tiefere Jugend, vielmehr konnte die Ankunft des Erlösers auch während der Zeit des zweiten Tempels, zumal unter der Herrschaft der Syrer, erfleht werden. Der Inhalt dieser 6 Sprüche, die höchsten Nationalinteressen und des Einzelnen dringendstes Bedürfnis ausprechend, ist zugleich Gebet und Hymnus; die Sprache paßt für die Zeit des Hohenpriesters Simeon.“¹⁾ Es folgt dann die Datierung der übrigen Bitten: 4, 5, 6, 8, 9, 16 sind etwas jünger als die älteste Gruppe, 7 unter Epiphanes oder Pompejus eingefügt, 10, 11, 13, 14, 15 kurz vor oder nach der Auflösung des Reiches hinzugetan und endlich noch vor der Zerstörung des Tempels das Gebet durch Nummer 12 bereichert. So Zunz. E. G. Hirsch,²⁾ der als Neuerer neben Elbogen noch genannt werden soll, schreibt die Segensprüche — natürlich spätere Hinzufügungen vorbehalten — der makka-bäischen Ära zu: „The Maccabean period seems to furnish

¹⁾ Es gab drei Hohenpriester mit Namen Simeon: Simeon I. 310–291, Simeon II. 219–199 und Simeon der Hasmonäer, 143–135 v. Chr. Zunz meint hier offenbar Simeon II., den Zeitgenossen des Jesus Sirach.

²⁾ Artikel: Shemoneh 'Esreh in The Jewish Encyclopedia XI, 1905, p. 270–282.

adequate background for the national petitions, though the experiences of the Roman war and the subsequent disasters may have heightened the coloring in many details.“ Ohne im einzelnen auf diese Ausführungen einzugehen, können wir jetzt schon sagen: alle derartigen chronologischen Fixierungen, die auf Vermutungen gegründet sind, verlieren an Wahrscheinlichkeit, je mehr sie sich von dem gesicherten Datum, das uns Ber. 28 b an die Hand gibt, entfernen und je früher sie die Entstehung der Tefilla ansehen. Vollends die Behauptung von Zunz, „die Sprache paßt für die Zeit des Hohenpriesters Simeon“ beweist doch wohl zu viel und präzisiert zu genau, um ernst genommen zu werden. Bouisset¹⁾ sagt mit Recht: „Die Versuche von Zunz und Elbogen, die Geschichte des Achtzehngebetes über seine Redaktion durch Gamaliel hinaus zu verfolgen, haben zu keinem gesicherten Resultat geführt.“ Aber wenn auch die Resultate abgelehnt werden müssen, die Fragestellung ist richtig, und deshalb darf man sich der Arbeit, eine Antwort zu suchen, nicht entledigen.

Als Methode für die Untersuchung bleibt uns nur die, daß wir von dem gesicherten terminus ad quem, als welchen wir etwa das Jahr 100 n. Chr. erkannt haben, schrittweise rückwärts gehen und dabei nach Spuren des Achtzehngebetes suchen. Denn das geht aus Ber. 28 b und Ber. IV, 3 deutlich hervor, daß dieses Gebet nicht etwa unter Gamaliel verfaßt wurde, sondern mit Ausnahme der 12. Bitte schon vor seiner Zeit bestand. Es ist unbegreiflich, wie O. Holzmann²⁾ sagen kann: „Wahrscheinlich ist das ganze Gebet zur Zeit Gamaliels II. (um 100 n. Chr.) entstanden.“ Allerdings seine Bemerkung zu der Stelle Ber. IV, 3, in der es sich darum handelt, ob täglich alle 18 Bitten oder nur ein Auszug daraus gebetet werden sollen: „Um 100 hat sich eine feste Sitte, das

¹⁾ Die Religion des Judentums, 2. Aufl., S. 204 f.

²⁾ In der Ausgabe und Erklärung des Mišnatraktates Berakot S. 19.

Achtzehngebet zu sprechen, noch nicht eingebürgert. Es liegt zur Beurteilung vor der Einführung vor“ erklärt es einigermaßen, wie er zu seiner Ansicht kommt. Holzmann hat offenbar — außer der gesamten Literatur über den Gegenstand — übersehen, daß es sich in Ber. IV, 3 um die Einbürgerung des Achtzehngebets als Privatgebet handelt; als Gemeindegebet war es längst im Gebrauch.

In die Zeit vor der Zerstörung des Tempels weist die Erwähnung des Opferdienstes in der 17. Bitte nach der babylonischen Rezension. Allerdings in dem Zusammenhang, in dem diese Erwähnung sich jetzt findet, wo sie mit der Bitte an Gott, den Kultus in das Allerheiligste zurückzuführen, verbunden ist, muß sie nach den Gesetzen des Parallelismus als Bitte um Wiederherstellung des Opferdienstes gedeutet werden. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß die Worte והשב העבודה לה' (die nach Zunz¹⁾ „ganz deutlich den Zusammenhang unterbrechen“, nach der Zerstörung des Tempels hinzugefügt worden sind. Bleiben sie weg, dann ist die Bitte: „Und die Opfer Israels und ihr Gebet nimm in Liebe wohlgefällig auf“ nur in der Zeit des bestehenden Tempels und Opferdienstes verständlich. Dazu kommt, daß die Fassung der Bitte in der palästinensischen Rezension — hier die 16. — sehr wohl die Möglichkeit ihrer Entstehung vor der Zerstörung des Tempels zuläßt. Doch wird die babylonische Rezension in der eben rekonstruierten Form mit der ausdrücklichen Erwähnung der Opfer das Ursprüngliche bewahrt haben. Wichtig ist ferner, daß die Eulogie, welche in der Fassung nach babylonischer Form erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sein kann, nach der palästinensischen Rezension sehr wohl in die Zeit vor 70 paßt und zudem in dieser Form nach jer.

¹⁾ l. c. S. 381, Anm. b; vgl. auch Israelitische Monatschrift 1900, Nr. 7, S. 27.

Joma 44b und jer. Sota 22a¹⁾ als die ursprüngliche dargestellt wird. Es ist also kein Zweifel, daß diese Benediktion in der ursprünglichen Fassung in die Zeit des Tempels zurückgeht.

Eine Spur des Achtzehngebets, die uns ebenfalls in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zurückweist, finde ich weiterhin in der Erzählung über den Eintritt des Elieser Ben Hyrkanos in die Jüngerschaft des R. Jochanan Ben Zakkai.²⁾ Elieser verläßt in seinem 22. Jahr gegen den Willen seines Vaters, eines reichen Landmanns, das Elternhaus und geht nach Jerusalem, um ein Jünger des berühmten Lehrers R. Jochanan zu werden. Der Lehrer beginnt den Unterricht damit, daß er ihm die Elemente beibringt, das sind das Schma, die Tefilla und die beim Essen zu sprechenden Segnungen, die Birkat mazon. Der 22jährige aufgeweckte Jüngling kennt also die Tefilla noch nicht. Das zeigt, daß dieses Gebet noch nicht geistiges Besitztum jedes Einzelnen, sondern nur dem geläufig war, der gelehrten Unterricht nehmen konnte. Aber vorhanden ist die Tefilla in jener Zeit, wenn auch über die Zahl ihrer Bitten nichts ausgesagt wird. Datieren läßt sich diese Geschichte nicht genau, aber so viel ist sicher, daß sie einige Jahre vor der Zerstörung Jerusalems stattgefunden hat. Denn nach der Zerstörung tritt Elieser bereits als Weiser auf, der zuerst seinem Lehrer Jochanan nach Jamnia folgt, dann aber ein eigenes Lehrhaus in Lydda gründet.

Somit finden wir die Tefilla schon 40–50 Jahre vor dem durch Ber. 28b gegebenen Zeitpunkt.

¹⁾ Vgl. Elbogen, Geschichte, S. 15.

²⁾ Vgl. Schlatter, Jochanan Ben Zakkai in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie III, 4 S. 23; Hamburger II, S. 162; S. Schächter, Aboth de Rabbi Nathan 30; Bouffet l. c. S. 205; Bouffet erläutert „Tefilla“ durch ein in Klammern gesetztes „Schmone Esre“, dabei darf natürlich nicht an die Zahl 18 als Anzahl der damals vorhandenen Bitten gedacht werden.

Als drittes Beispiel nenne ich die Tosefastelle Berachoth III, 13.¹⁾ Es handelt sich um die Anzahl der Segensprüche am Festtag, der auf den Sabbat fällt. Am Sabbat und Feiertag wurde nämlich nicht das ganze Achtzehngebet gebetet, sondern nur sieben Benediktionen und zwar die drei ersten und die drei letzten der Tefilla und eine besondere Sabbat-resp. Feiertagsbitte, welche in die Mitte der Tefilla-Benediktionen eingeschoben wurde. Wie ist es aber nun, wenn der Sabbat gleichzeitig Feiertag oder Festtag ist? Werden da zu den sechs Benediktionen des Achtzehngebets Sabbatbitte und Festtagsbitte gebetet? Dafür entschied sich nach der genannten Tosefastelle die Schule Schammais. Die Schule Hillels wollte aber auch an solchem Tage nur sieben Bitten gelten lassen, indem der Festtag eine besondere Bitte erhält und der Sabbat nur nebenbei erwähnt wird.

Diese Stelle ist bedeutsam für das Existieren einer besonderen Sabbat- und Festtagstefilla in früher Zeit. Unter Gamaliel II. beginnen die Unionsbestrebungen zwischen den beiden Schulen Schammais und Hillels.²⁾ Gegensätze beider sind also in die voraufgehende Zeit zu verlegen. Von größter Bedeutung wäre diese Stelle für die chronologische Fixierung der Tefilla, wenn die Differenz nicht nur auf die beiderseitigen Schulen, sondern auf Hillel und Schammai selbst zurückginge. So deutet Graetz die Stelle: „Wie das tägliche Achtzehngebet, so stand auch das aus sieben Benediktionen bestehende Gebet

¹⁾ Vgl. O. Holzmann, Der Tosephatatraktat Berakot, S. 42 ff.; H. Laible, Der Tosefta-Traktat Berachoth übersetzt, S. 12 f. Ich beziehe mich nur auf den zweiten Teil der Stelle, wo vom Festtag, welcher auf den Sabbat fällt, die Rede ist, mit Weglassung der Sitte am Neujahrstag. Merkwürdigerweise fehlt dieser Abschnitt bei Holzmann in Text und Übersetzung, während er in der Erklärung S. 43 f. berücksichtigt ist. Zu vergleichen ist noch Beza 17a, Rosch haschana 32a, Tos. rosch hasch. II, Graetz IV⁴, S. 469; Herzfeld III, S. 201 und Duschak l. c. S. 197.

²⁾ Vgl. S. Sunk, Die Entstehung des Talmuds, S. 74.

für die Sabbate und Feiertage schon zur Zeit des Schammai und Hillel fest, da deren Schulen nur darüber im Streit waren, wie man sich bei einem Zusammentreffen eines Feiertags mit einem Sabbat zu verhalten habe.“ Allein dieser Satz wird doch wohl nicht ganz richtig sein. Daraus, daß die beiden Schulen über das Sabbat- und Festtagsgebet, welches sechs Benediktionen des Achtzehngebets enthält, diskutieren, folgt noch nicht notwendig, daß diese Schulen „das tägliche Achtzehngebet“ kennen. Wenigstens nicht das vollständige oder auch nur relativ vollständige. Allerdings werden die sechs Bitten niemals für sich die Tefilla gebildet, sondern von Anfang an einige, wenn auch ganz wenige Bitten in ihrer Mitte gehabt haben, so daß also dem Siebengebet des Sabbats schon in jener frühen Zeit etwa ein Zwölfsgebet des Werktags entsprochen haben wird.

Zweitens aber, wenn die Schulen über das Gebet sich streiten, ist damit noch nicht bewiesen, daß dieses schon zur Zeit ihrer Gründer, des Hillel und Schammai, feststand. Diese Annahme würde uns in die ersten Jahre der christlichen Zeitrechnung führen.¹⁾ Mit Sicherheit können wir demnach aus Tos. Ber. III, 13 nur folgern, daß das Siebengebet und damit die drei ersten und die drei letzten Benediktionen der Tefilla den beiden genannten Schulen wohl bekannt waren, und als wahrscheinlich dürfen wir es bezeichnen, daß die Tefilla jener Zeit neben den sechs genannten auch noch einige andere Benediktionen enthalten haben wird.

Auch nach Beza 17 a, Rosch hasch. 32 a und Tos. rosch hasch. II sprechen die Schulen Schammais und Hillels von

¹⁾ Vgl. Schlatter, Joſchanan Ben Zakkai, S. 9 und Geſchichte Israels, S. 193, wonach Hillels Lehrtätigkeit ſich wohl nicht über das Jahr 20 n. Chr. hinauserſtreckt; nach Hamburger II, S. 401 wäre Hillel ſchon 10 n. Chr. geſtorben. Schürer II⁴ S. 421 und Strack, Einleitung S. 83 f. geben keine genaue Angabe. Jedenfalls fällt die Hauptwirksamkeit des Hillel in die Zeit des Herodes und die auf ihn folgende.

den genannten sechs Benediktionen wie von einem längst bekannten Gebet. Damit ist allerdings die Möglichkeit angedeutet, daß diese Benediktionen schon zur Zeit der beiden Schulhäupter existierten.

Diese drei genannten Beispiele geben uns die Überzeugung, daß die Tefilla, wenn wir von der Zahl ihrer Bitten absehen, sicherlich schon zur Zeit des zweiten Tempels bestand.

Dieser Tatbestand legt nun die weitere Frage nahe: Haben wir Nachrichten darüber, ob die Tefilla auch im Tempel gebetet wurde und in der Tempelliturgie eine Stätte hatte? Diese Frage kann bejaht werden. Nach Elbogen¹⁾ finden sich die Namen der 17. und 18., עֲבֹדָה וְהוֹדָה genannten Benediktionen bereits in der dem Hohenpriester für den Versöhnungstag von der Mišna Joma VII, 1 vorgeschriebenen Liturgie. Die Gültigkeit dieser Stelle für unsere Frage mag zweifelhaft erscheinen, da von einer „von der Mišna vorgeschriebenen Liturgie“ die Rede ist und nicht etwa von einem alten aus der Zeit des Tempels stammenden liturgischen Fragment. Allein die Mišna gibt da ohne Zweifel Traditionsstoff, sagt uns also, was zur Zeit des Tempels üblich war. Für einzelne ihrer Teile werden Verfasser genannt, die den Tempelkult noch aus eigener Anschauung kannten, so für den Traktat Middoth der zur Zeit des Tempels lebende Eliezer ben Jakob,²⁾ der ein Neffe eines Tempelpriesters war und nach der Mišna Middoth I, 2³⁾ den Bruder seiner Mutter noch im Tempel amtierten sah. Vielleicht ist er auch der Sammler des Traditionsstoffes im

¹⁾ Geschichte S. 15, leider gibt Elbogen weder Text noch Kommentar der von ihm angeführten Stelle.

²⁾ Vgl. Joma 16 a, Strack, Einleitung S. 19.

³⁾ Vgl. Revue des études juives VI, S. 42.

Traktat Joma. Jedenfalls wird J. Derenbourg¹⁾ Recht haben, wenn er vom Traktat Joma l. c. S. 43 sagt: „Le service du grand-prêtre y était décrit, sans aucun doute, . . par un témoin oculaire.“ Wir haben also keinen Grund, die Historizität der Mišnaangabe von Joma VII, 1 zu bezweifeln.²⁾

Hier heißt es nun vom Hohenpriester, daß er nach der Schriftlektion acht Segensprüche spricht:

מברך עליה שמונה ברכות על התורה ועל העבודה ועל
ההודאה ועל מחילת העון ועל המקדש ועל ישראל ועל
ירושלים ועל הכהנים ושאר התפלה.³⁾

Der Text hat zahlreiche Varianten. So fehlt z. B. in einer Ausgabe, der Strack folgt, ועל ירושלים; um die Zahl 8 voll zu machen, liest diese am Schluß התפלה ועל שאר, als ob das Schlußgebet einen der 8 Segensprüche bildete. Vielleicht ist auch statt עליה besser עליהם zu lesen. — Der Hohenpriester rezitiert also nach dieser Stelle acht Benediktionen und danach ein Schlußgebet. Die Benediktionen haben folgende Themata: die Thora, den Opferdienst, die Dankagung, die Sündenvergebung, das Heiligtum, Israel, Jerusalem und die Priester.

Haben diese acht Sprüche etwas mit unserer Tefilla zu tun? Mit Sicherheit wird sich das nie ausmachen lassen,

¹⁾ Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Masséché Kippourim, Revue des études juives VI, 41—80 (מסכת כפורים) ist der Traktat (eigentlich „Gewebe“) Versöhnungstag).

²⁾ Vgl. noch Schlatter, Geschichte, S. 216 f., wo berühmte Rabbinen und Priester, wie der Tempelhauptmann Chananja und der Vorsteher einer Priesterabteilung Zenon als in die Zeit vor den Tempelbrand zurückreichend genannt werden, und Büchler, Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels, S. 9, wo 14 Tannaiten, die Zeitgenossen des Tempels in Jerusalem waren und dessen Zerstörung überlebten, aufgezählt werden.

³⁾ Der Text ist nach Derenbourg, der l. c. den Traktat Joma mit Ausnahme des letzten Kapitels zum Abdruck bringt, verglichen mit Stracks Ausgabe des Traktats, gegeben.

da wir ihren Inhalt aus der genannten Stelle nicht erfahren. Allerdings zwei dieser Benediktionen und zwar zwei aufeinanderfolgende tragen die uns bekannten Namen עבֹדָה und הִדְנָה. Sind sie wirklich die 17. und 18. Bitte¹⁾ der Tefilla? Der babylonische Talmud²⁾ gibt nichts über ihren Inhalt an, verweist aber auf die gleichnamigen Benediktionen des Achtzehngebets. Der Jeruschalmi³⁾ beschreibt den Inhalt der 8 vom Hohenpriester gesprochenen Segenssprüche und identifiziert diese beiden deutlich mit den gleichnamigen Benediktionen des Achtzehngebets; die Eulogien der beiden Bitten, die er dabei mitteilt, entsprechen wörtlich oder beinahe wörtlich den Eulogien der entsprechenden Bitten nach der palästinensischen Rezension. Natürlich ist die Erklärung, die der Talmud einer Mišnaſtelle gibt, nicht immer beweiskräftig, aber es wird immerhin als sehr wahrscheinlich gelten dürfen, daß wir in der Mišnaſtelle Joma VII, 1 und damit im Tempelkult auf die 17. und 18. Benediktion des Achtzehngebets stoßen. Dabei muß allerdings berücksichtigt werden, was bereits über die Aboda und ihre Form in der Zeit vor 70 gesagt ist.⁴⁾ Der Inhalt der 18. Bitte, der Hodaa, macht keinerlei Schwierigkeit für die Anſetzung derselben zur Zeit des Tempels.

Nun fragt es sich, ob wir noch andere der acht Benediktionen für die Tefilla in Anspruch nehmen dürfen.⁵⁾ Die

1) Die Zählung der Bitten folgt, wo nicht ausdrücklich die Rezension genannt wird, der Reihenfolge der babylonischen Form.

2) Joma 70 a (nach Tos. Jom ha kippurim IV, 18, ed. Zuckermann, S. 185); vgl. Elbogen, Geschichte S. 15, Herzfeld III, S. 201.

3) jer. Joma 44 a u. b; vgl. Elbogen l. c. S. 15 u. 62.

4) Von der Aboda allein berichtet Hamburger II, 1096 nach Berachoth 11 b und Taanith 27 b, daß sie im Tempelgottesdienst vom Hohenpriester nach der Vorlesung aus der Thora gesprochen wurde. Den Wortlaut derselben gibt H. nach Joma 61 b.

5) So viel ich sehe, wird diese Frage nirgends in der einschlägigen Literatur gestellt. Angeführt wird die Stelle von Elbogen, Herzfeld, Duschak (l. c. S. 197, wo natürlich statt Joma I, 7 Joma VII, 1 gelesen

erste, welche die Thora zum Gegenstand hat, kommt wohl nicht in Betracht, denn offenbar ist in dieser Stelle unter der Beracha על התורה dasselbe zu verstehen, was der Jeruschalmi ברכת התורה nennt; dieser Ausdruck bezeichnet im Jeruschalmi die zweite Benediktion vor dem Schma, welche im Babli nach zwei verschiedenen Versionen אהבה רבה oder אהבת עולם genannt wird.¹⁾ Deutliche Beziehung zum Achtzehngebet hat die Benediktion, welche die Sündenvergebung betrifft. Die Bezeichnung מחילת העון erinnert sehr stark an die Worte מוחל . . אתה und מחל לנר in der 6. Bitte. Wer will sagen, daß dabei nicht an die entsprechende Benediktion in der Tefilla gedacht werden darf, wo schon für zwei andere Benediktionen des Achtgebetes des Hohenpriesters die Beziehung zur Tefilla zugegeben wird? Mehr als vermuten können wir allerdings nicht. Nehmen wir sodann die drei Bitten für das Heiligtum, Israel und Jerusalem zusammen, so sind wir überrascht, in der ersten Hälfte der 14. palästinensischen Benediktion dieselben drei Gebetsthemata, wenn auch in anderer Reihenfolge, wiederzufinden. Wer will leugnen, daß jene drei Bitten, die schon der Hohenpriester sprach, in der 14. pal. Bitte, deren Ursprünglichkeit gegenüber den ihr entsprechenden babylonischen Benediktionen 14 und 15 übrigens später aufgezeigt werden wird, zusammengezogen sind? Die Möglichkeit muß jedenfalls zugegeben werden. Daß diese drei Gebetsgegenstände an dieser Stelle in drei besonderen Bitten auftreten, ist bei ihrer Wichtigkeit und Bedeutung am großen Versöhnungstag des Volkes wohl verständlich. Auch darf nicht vergessen werden, daß die Tefilla in jener Zeit noch keine einheitliche Redaktion erfahren hatte und deshalb in dieser Periode nicht die äußere Form,

werden muß) und Derenbourg l. c., der übrigens (vgl. S. 69) von einer Identifikation mit dem Achtzehngebet nichts wissen will.

¹⁾ Revue 31, S. 192 f.; Elbogen, Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes S. 18; Graetz IV⁴, S. 465.

sondern nur der Inhalt der Gebetsgedanken in Betracht kommt.¹⁾

Endlich die Bitte על הבהנים; ist sie vielleicht identisch mit der ברכת כהנים, der 19. Bitte des Achtzehngebetes? Wenn wir die Bitte על העבודה d. h. die, welche die Aboda enthält oder betrifft, mit der ברכת עבודה des Achtzehngebetes identifizieren, so ist auch die Gleichsetzung der Bitte על הבהנים in Joma VII, 1 und der ברכת כהנים der Tefilla erlaubt. Die Bezeichnung ברכת כהנים für die 19. Benediktion ist zudem schon der Mišna geläufig.²⁾ — Wir dürfen also den obigen Elbogen folgenden Satz, daß die Mišna Joma VII, 1 die Namen der 17. und 18. Benediktion enthält, dahin erweitern, daß die betr. Stelle die Namen der drei letzten Benediktionen nennt und wir dürfen hinzufügen, daß auch die übrigen Bitten jener Stelle größtenteils mit dem Ideenkreis des Achtzehngebetes verwandt sind. Zu bedenken ist außerdem, daß auch in späterer Zeit, als die Zahl der 18 Bitten feststand, an Festtagen nur 6 gebetet wurden, die übrigen Bitten galten der Bedeutung des Tages; durch diese Überlegung wird die Bedeutung des Achtgebetes des Hohenpriesters am Versöhnungstage im Tempel als Parallele zu unserem Achtzehngebet wesentlich erhöht.

Bedeutsam ist auch, was dieselbe Mišnaestelle Joma VII über den Ort berichtet, an dem der Hohepriester dieses Gebet sowie die Lektion der für den Versöhnungstag vorgeschriebenen Schriftabschnitte verrichtet. Zwar wird keine bestimmte Halle des Tempels mit Namen genannt, aber aus dem ganzen Zusammenhang geht deutlich hervor, daß es sich um die Tempelsynagoge handelt. Es heißt nämlich: Der Synagogendiener

¹⁾ Vgl. Tos. Ber. III, 25, wo die Tosefta erlaubt, für jeden Gebetsgegenstand eine besondere Benediktion zu bilden. Diese Stelle wird unten in anderem Zusammenhange ausführlich besprochen werden.

²⁾ Rosch haschana IV, 5 u. Tamid V, 1, vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 380, Anm. 2.

(חזן הכנסת) nimmt das Buch der Thora und gibt es dem Obersten der Synagoge (ראש הכנסת) und dieser, der ἀρχισυνάγωγος, gibt es dem Sagan¹⁾ und dieser dem Hohenpriester; der Hohenpriester tritt vor, nimmt es in Empfang und liest. Im zweiten Abschnitt des Kapitels (Joma VII, 2) wird dann zur topographischen Orientierung gesagt: Wer da sah, wie der Hohenpriester vorlas, konnte nicht sehen, wie der Sarren und der Bock verbrannt wurden; wer da sah, wie der Sarren und der Bock verbrannt wurden, konnte nicht sehen, wie der Hohenpriester vorlas, nicht, weil er dazu nicht berechtigt gewesen wäre, sondern weil der Weg weit war und beide Verrichtungen zu gleicher Zeit stattfanden. Wir werden auf diesen Abschnitt, der uns die Verbindung des Tempeldienstes mit dem jüngeren Institut der Tempelsynagoge zeigt, noch zurückkommen müssen. Bis jetzt ist klar: Die Lektion der Thora und das Sprechen der Benediktionen erfolgt in derselben Zeit, in der das Brandopfer dargebracht wird. Die Gemeinde konnte, so bedauerlich das offenbar war, nicht beides gleichzeitig mitmachen, sondern mußte sich entscheiden: entweder Teilname am Opfergottesdienst beim großen Brandopferaltar auf der Ostseite des Tempels oder Teilnahme am Gebetsgottesdienst in der Tempelsynagoge. Natürlich konnte die Tempelsynagoge nur einen kleinen Teil der am Versöhnungs-

1) סגן wird verschieden gedeutet: Dalman in seinem Lexikon übersetzt das Wort mit „Fürst“ und die Zusammenstellung סגן הכהנים mit „Priesterhaupt“, Derenbourg l. c. in der Übersetzung der Stelle mit „vicaire“, Siebig in seiner Übersetzung des Traktats Joma mit „Oberpriester“; Graetz III 5, S. 106, Anm. 5 spricht von dem Segan als dem Vizehohenpriester. Schürer II, 320 f. identifiziert das Wort mit dem στρατηγός τοῦ ἱεροῦ, dem Tempelhauptmann. Jedenfalls handelt es sich um eine Persönlichkeit, die im Rang dem Hohenpriester am nächsten steht. Nach Büchler, Die Priester und der Kultus, S. 103–118 ist der Segan das eigentliche Oberhaupt des Heiligtums und der Priesterschaft, im letzten Dezennium des Tempels der von den Pharisäern bestellte Stellvertreter und Kontrolleur des Hohenpriesters; gegen ihn A. Epstein in Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1896, S. 141 f.

tage Versammelten fassen, so daß in praxi von der Mehrzahl des Volkes die Kollision beider Veranstaltungen wohl kaum als störend empfunden wurde.

Nach Herzfeld,¹⁾ Hamburger,²⁾ Derenbourg³⁾ befand sich die Tempelsynagoge in der sog. Quaderhalle des Tempels.⁴⁾

In diese Quaderhalle führt uns noch eine weitere Mischna-stelle, die uns ebenfalls zeigen soll, daß einzelne Stücke der Tefilla schon im Tempelkult und in der Tempelliturgie Verwendung fanden. Nach Tamid IV Ende und V begaben sich an jedem Morgen, nachdem das tägliche Opfer dargebracht war, die Priester und der ihnen beigesellte Maamad nach der Quaderhalle, der Tempelsynagoge, um das Morgengebet zu verrichten; es wurden die Zehngebote, das Schma mit den zugehörigen Benediktionen, die drei ersten und die drei letzten Stücke des Achtzehngebetes rezitiert. So Elbogen l. c. S. 15. Dieser Satz bedarf nun noch eines Kommentars resp. einer Richtigstellung. Zum Teil gibt ersteren Elbogen selbst in der

¹⁾ l. c. S. 131, 196 f., ausführlicher in Bd. I. 12. Exkurs § 8–10.

²⁾ II, S. 1143.

³⁾ Revue des études juives VI, S. 56, Anm. 1. Hamburger und Derenbourg nehmen ausdrücklich bezug auf unsere Stelle Joma VII, 1; vgl. auch Israelitische Monatschrift 1899, Nr. 2, S. 13 f.

⁴⁾ Über die Lage dieser Halle (לשכת הגזית) vgl. A. Büchler, Das Synedrion in Jerusalem und das große Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalem. Tempels, S. 5 ff. und Schürer II, S. 263 ff. Nach Büchler lag die Halle im inneren Vorhofe und war der Schauplatz des Opferdienstes (vgl. bes. S. 12 ff. 105 u. 192); nach Schürer befand sie sich am Westrande des Tempelberges in der Nähe des sog. Xystos, wonach sie auch „die Halle am Xystos“ (גזית = ξυστός) genannt wurde. Merkwürdigerweise erwähnen beide unsere Stelle Joma VII, 2 nicht (vgl. die zitierten Stellen bei Schürer, S. 264, Anm. 88). Falls hier wirklich, wie es doch wahrscheinlich ist, von der Quaderhalle die Rede ist, spricht diese Stelle deutlich für die Ansicht Schürers, denn danach liegt zwischen der Opferstätte und der Quaderhalle ein gut Stück Weg. Da ausdrücklich betont wird, daß man von dieser Halle aus dem Opfern nicht zusehen konnte, so kann sie nicht, wie Büchler meint, der Schauplatz des Opferdienstes gewesen sein.

Anmerkung. Zunächst die Frage: wer ist der Maamad?¹⁾ Die Institution des Maamad entstand aus dem Bedürfnis, die Laienkreise des Volkes für den täglichen Opferdienst des Tempels zu interessieren. Zu diesem Zwecke wurde, analog der Einteilung der Priester und Leviten in 24 Dienstklassen, das ganze Volk in 24 Klassen geteilt, von denen in wöchentlicher Abwechslung immer eine als Vertretung des Volkes vor Gott stehen sollte, während das tägliche Opfer dargebracht wurde. Die im Dienst befindliche Abteilung zog aber nicht in ihrer Gesamtheit nach Jerusalem, sondern schickte nur aus ihrer Mitte eine Deputation hinauf. Die Zurückgebliebenen besorgten ihren Dienst dadurch, daß sie täglich in den Synagogen ihres Wohnortes zur Meditation eines Schriftwortes und zum Gebet zusammentraten. Die nach Jerusalem Deputierten wohnten als die eigentlichen Vertreter des ganzen Volkes, die אנשי מעמד²⁾, den täglichen Opfern im Tempel bei und hatten außerdem unter sich oder mit den Priestern zusammen noch besondere Zusammenkünfte zu Gebet und Schriftlektion.

Die angeführte Stelle Tamid IV Schluß u. V, 1—2 lautet:³⁾ וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע אמר להם הממונה ברכו אחת והן ברכו קראו עשרת הדברות שמע⁴⁾ ברכו את העם שלש ברכות אמת ויציב ועבודה

¹⁾ Vgl. Mischna Taanith IV, 1—4 und die Parallelstelle der Tosefta (Zuckermann, S. 219), Herzfeld III, S. 188 ff., Cassel, Lehrbuch der jüd. Geschichte und Literatur, S. 122, Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1893, S. 451, Hamburger II, S. 877 ff. unter „Opferbeistände“, Schlatter, Geschichte, S. 219, Schürer II, 4, S. 337 f.

²⁾ Statt der übertragenen Bedeutung „Stellvertreter“ erklären andere das Wort als „Standmänner“, weil sie während des Gebets standen oder weil sie „dabei standen“, während das Opfer dargebracht wurde (so Schürer).

³⁾ Nach Elbogen, Geschichte, S. 15, Anm. 7, vgl. auch Herzfeld, S. 195 ff., Duschak, S. 173, Revue VI, S. 67 f.

⁴⁾ Die Lücke, die Elbogen hier läßt und die man bei der Schwierigkeit der ganzen Stelle zunächst als störend empfindet, ist ausgefüllt zu

וּבְרַכְתָּ כְהֻנִּים. Der Sinn dieser Stelle ist etwa folgender: Priester und Maamad begeben sich nach der Quaderhalle, um das Schma¹⁾ zu rezitieren, es sagt ihnen der vorgelesene Priester: „Sprecht eine Benediktion!“ und sie sprechen sie, dann rezitieren sie die 10 Gebote, das Schma, sprechen drei Benediktionen, emet vejazzib,²⁾ die Aboda und den Priesterlegen.

Nicht übersetzt habe ich die Worte אֵת הָעַם, welche einige Schwierigkeit bieten.³⁾ Elbogen sagt dazu: die Worte bedeuten weder „segneten das Volk mit drei Segenssprüchen,“ denn die folgenden אִמְרַת רִיצִיב können als Segnungen des Volkes schlechterdings nicht gelten, noch können sie „mit dem Volke“ übersetzt werden, da außer dem Maamad kein Volk anwesend war. Elbogen vermutet, daß die Worte in der Mischna nicht ursprünglich sind. Die Frage, die übrigens von untergeordneter Bedeutung ist, kann hier selbstverständlich nicht entschieden werden. Für möglich halte ich es immerhin, daß „mit dem Volke“ zu übersetzen ist. So deutet auch, wie Elbogen erwähnt, Raschi, der gelehrte Talmudforscher im 11. Jahrhundert, in Ber. 11 b die Worte. Wenn Elbogen meint,

denken durch die Worte וְהָיָה אֵם שְׁמוּעַ וְיִאמַר. Sie sind nur eine erweiterte Bezeichnung für das Schma, in der nicht bloß das erste Wort des 1. Abschnittes des Schma Deut. 6, 4–9 genannt, sondern auch die Anfänge der beiden andern Abschnitte Deut. 11, 13–21 u. Num. 15, 37 bis 41 angeführt werden. Für den Zusammenhang sind die Worte also ohne Bedeutung und können deshalb weggelassen werden. Immerhin erschweren solche – und viele andere – Abkürzungen und Eigentümlichkeiten für den, der in all diese Geheimnisse noch nicht eingeführt ist, die Lektüre der allerdings nur für geschulte jüdische Leser berechneten Arbeit.

¹⁾ Schma ist an dieser Stelle wohl pars pro toto im Sinne von Morgengebet, denn im Folgenden sind außer dem Schma noch andere Stücke genannt, die rezitiert wurden. Andernfalls muß man annehmen, daß hier der Redaktor der Mischna verschiedene nicht zusammengehörige Stücke der Überlieferung zusammengesetzt hat, so L. Blau in Revue 31, S. 182.

²⁾ אִמְרַת רִיצִיב heißt die nach dem Schma gebräuchliche Benediktion.

³⁾ Übrigens liest Blau l. c. S. 181, wo dasselbe Zitat in anderem Zusammenhang verwertet wird, nicht אֵת הָעַם, sondern אֵת הָשָׁם.

daß kein Volk anwesend war, so bleibt er dafür den Beweis schuldig. Da das Ganze sich in der Tempelsynagoge abspielte, so können wohl auch außer dem Maamad Leute aus dem Volke dabei gewesen sein.¹⁾ Unter den שלש ברכות versteht Elbogen mit dem Gaon R. Hai die ersten Benediktionen der Tefilla und bemerkt dazu: „dann müßte freilich אמת ויציר vor וברכו שלש ברכות genannt sein. Tatsächlich hat Graetz (Geschichte II, 2, S. 187, Anm. 4) ohne das Responsum zu kennen, so emendiert, und danach ist oben²⁾ der Inhalt angegeben.“ Diese Erklärung kann nur eine ungesicherte Vermutung genannt werden. Eine ungekünstelte Exegese kann doch in den שלש ברכות nur die gleich darauf mit Namen genannten Benediktionen emet vejazzib, die an dieser Stelle nach dem Schma vollkommen am Platze ist, und die beiden Benediktionen der Tefilla, Aboda und Priesterbitte (19. Benediktion), sehen. Daß unter der hier genannten ברכת כהנים die 19. Bitte der Tefilla zu verstehen sei, hat schon Maimonides³⁾ vorgeschlagen. Da viele Ausleger dabei an den eigentlichen mit Num. 6, 22 ff. identischen Priestersegen dachten,⁴⁾ entstand die Übersetzung „segneten das Volk“ und daraus die weiteren Schwierigkeiten.

Schwierig ist in dieser Stelle auch die Deutung der ברכה אהרן. Der Sinn ist wohl der: „spricht nur eine Benediktion.“ Derenbourg⁵⁾ meint in einer Besprechung der Parallelstelle

¹⁾ So auch Herzfeld, S. 196 f., der die Stelle selbst mit „sie segneten das Volk mit drei Segnungen“ wiedergibt und die folgenden Worte אמת ויציר u. als „irriges Einschleusen“ streicht.

²⁾ Gemeint ist Elbogens Satz, den ich an die Spitze der Erörterung über Tamid IV fin. und V gestellt habe.

³⁾ Nach Duschak, S. 173.

⁴⁾ ברכת כהנים kann nach Maimonides, der sich dafür auf Rosch haššana 32 a beruft, beides bedeuten: den Priestersegen und die Bitte שים שלום (vgl. Duschak l. c.); Taanith IV, 1 hat die Mišna für Priestersegen die Bezeichnung את כפיהם נושאים, vgl. Tamid VII, 2, Ber. V, 4, Elbogen, Geschichte, S. 16, Anm. 3.

⁵⁾ Revue VI, S. 68.

Middoth V, 1, der Vorsteher der Priester wolle sagen, man solle mit Rücksicht auf die Kürze der Zeit im Tempel nur eine Benediktion und zwar eine von den zwei vor dem Schma am Morgen zu rezitierenden Benediktionen **יִצְרָא אֱלֹהִים** und **אֱלֹהֵינוּ רַחוּם**¹⁾ sprechen, während außerhalb des Tempels beide Benediktionen hätten gesprochen werden müssen; da die Gebete leise rezitiert wurden, so sei es möglich gewesen, es ins Belieben des Einzelnen zu setzen, welche von beiden er beten wollte. Herzfeld und Elbogen denken an eine für alle gültige Benediktion und zwar Herzfeld²⁾ an **יִצְרָא אֱלֹהִים** und Elbogen³⁾ an **אֱלֹהֵינוּ רַחוּם**. Da demnach sicherlich keine der Bitten der Tefilla in Betracht kommt, braucht die Frage hier nicht entschieden zu werden.

Doch nun zum Ganzen. Daß bei diesem priesterlichen Akt in der Quaderhalle die drei ersten Benediktionen der Tefilla gebetet wurden, wie Elbogen meint, kann kaum behauptet werden; völlig unklar ist mir aber, wie Elbogen aus dieser Stelle schließen kann, daß auch „die drei letzten Stücke des Achtzehngebets“ rezitiert wurden. Genannt sind nur die 17. und die 19. Benediktion. Offenbar schließt Elbogen, daß dann die 18. auch nicht gefehlt haben wird. Mit Sicherheit dürfen wir also der Mischnastelle Tamid IV und V nur entnehmen, daß die 17. und 19. Benediktion des Achtzehngebetes von den Priestern und wohl auch von dem Maamad im Tempel gebetet wurden.

Mit dem Maamad und seinen gottesdienstlichen Verrichtungen im Tempel beschäftigt sich eine Baraita⁴⁾ Sabb.

¹⁾ Die Benediktionen vor und nach dem Schma sind abgedruckt bei Staerk, Altjüdische liturgische Gebete, S. 4 ff. und übersetzt von Siebig im Anhang seiner Übersetzung des Traktates Berachoth.

²⁾ l. c. S. 196.

³⁾ Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, S. 18, Anm. 1.

⁴⁾ Baraita ist eine Überlieferung aus mischnischer Zeit, also eine

24 a¹⁾). Hier erfahren wir, daß die Opferbeistände sich nach beendetem Opferdienst, wohl unter sich, zur Andacht versammelten und dabei das Schma und die Tefilla sprachen. — Mit Berufung auf Sukka 53 a berichtet Duschak²⁾ ein Wort des R. Josua ben Chananja, daß man zur Zeit des Tempels nach dem Morgenopfer die Tefilla in der Synagoge verrichtete. Offenbar ist von der Tempelsynagoge die Rede. — J. Lévi³⁾ sagt ganz kurz mit Berufung auf „entre autres, Ber. 11 b, Tamid 32 b“ vom Achtzehngebet: Sa popularité était si bien établie que les prêtres étaient tenus de la réciter dans le temple.

Zusammenfassend dürfen wir sagen: Die genannten Stellen, welche sich zudem nur gelegentlich im Talmud eingestreut finden, beweisen zur Genüge, daß die Tefilla oder einzelne Teile derselben im Tempelkult Verwendung fanden. Gibt uns nun diese an und für sich schon recht beachtenswerte Tatsache auch irgend einen Anhaltspunkt, der zur chronologischen Fixierung der Tefilla führen könnte? Man ist versucht zu sagen: Die von der Mischna erwähnte Tempelordnung wird wohl nicht gerade in den letzten Jahren vor der Zerstörung des Tempels entstanden sein, und käme dann reichlich in neutestamentliche Zeit hinein. Aber andererseits scheint es, als ob wirklich gerade im letzten Jahrzehnt des Tempels die Rabbinen ihren Einfluß auf die Gestaltung des Tempelkultus richteten und auch manche Änderungen durchsetzten. L. Blau⁴⁾ spricht bei der Erörterung von Tamid IV u. V von der Möglichkeit, daß

tannaitische Tradition, welche in die eigentliche Mischna keine Aufnahme mehr gefunden hat. Im Talmud wird die Baraita ebenso wie die Tosefta beständig zur Vergleichung mit der Mischna herangezogen, vgl. S. Funk, Entstehung des Talmuds, S. 95.

¹⁾ Vgl. Herzfeld, S. 189 u. 197, Duschak, S. 197, Elbogen, Geschichte des Achtzehngebets, S. 17.

²⁾ l. c., S. 174.

³⁾ Revue des études juives 32, S. 162.

⁴⁾ Revue 31, S. 182.

dieser Miſchnabericht aus der Zeit der Zerstörung des Tempels stamme und widerspiegele un état de choses existant aux derniers jours du Sanctuaire, où les scribes avaient acquis la prépondérance et avaient modifié le culte selon leurs vues. Diese auf den ersten Blick merkwürdige Tatsache scheint bestätigt zu werden durch die Ausführung von Graetz¹⁾ über die Miſchnastelle Šekalim V, 1 und deren Parallele in der Toſeſta. Mit der Angabe des Josephus (bellum Judaicum IV, 3, 6), wonach die Zeloten während des Krieges über die Wahl der Hohenpriester verfügt haben,²⁾ sucht Graetz nachzuweisen, daß die in der genannten Miſchnastelle aufgezählten Tempelbeamten während der Revolution von dem Volke eingesetzt wurden. Danach würde also wirklich, wie Blau sagt, die Miſchna mancherorts die Zustände in den letzten Tagen des Tempels widerspiegeln, und es ist darum doppelte Vorsicht nötig, wenn aus dem Zusammenhang einer Institution mit dem Tempel auf ihr Alter geschlossen werden soll. Allein daß die Tefilla oder Teile derselben in den letzten Tagen des Tempels in die Tempelliturgie eingedrungen sind, ist nun nicht gerade wahrscheinlich. Aber dürfen wir viel weiter hinaufgehen? Im Jahre 63–64 n. Chr. hat nach Büchler³⁾ eine durch die pharisäischen Weisen hervorgerufene Bewegung, auf die wir hier nicht näher eingehen können, das ganze Tempelwesen umgestaltet. Erst seit dieser Zeit sei die Leitung des Kultus und die Regelung des Gottesdienstes im Tempel in die Hände der Phariseer gekommen. Diese Ausführungen haben stark hypothetischen Charakter; zum Teil muß ihnen widersprochen werden. Sicher ist doch, daß die Phariseer schon

¹⁾ Monatschrift 1885, S. 193 ff., vgl. dazu Büchler, Die Priester und der Kultus, S. 53 f., der anderer Ansicht ist, aber doch zugibt, daß die an der betr. Miſchnastelle genannten Beamten der letzten Zeit des Tempelbestandes angehörten.

²⁾ Vgl. auch Schlatter, Geschichte, S. 262, Schürer I, 617 f.

³⁾ l. c., S. 47 ff., vgl. dazu Monatschr. 1896, S. 138 ff.

lange vor 63 am Ruder waren. Sollten sich ihnen in diesem Jahre erst die Tempeltüren geöffnet haben? Das ist kaum anzunehmen. Es wird also auch nicht behauptet werden dürfen, daß die allerdings pharisäisch orientierte Tefilla in dieser Zeit in den Tempel gekommen sei. Einen andern, durch besondere Nachrichten bekannt gewordenen und eventuell in Betracht kommenden Zeitpunkt kennen wir nicht.

Die Beispiele über das Auftreten der Tefilla im Tempelkult geben uns also keine neuen Gesichtspunkte für die Datierung, bestärken uns aber in unserem bisherigen — natürlich vorläufigen — Resultat, daß wir mit der Ansetzung der Tefilla in die ersten Jahrzehnte der christlichen Zeitrechnung hinaufgehen dürfen.

In den letzten Mischnastellen, die wir anführten, war neben den Benediktionen der Tefilla auch vom Schma, dem alten täglichen Bekenntnisse der Juden, und den dazu gehörigen Benediktionen die Rede. Die Frage liegt nahe, ob dieses wichtigste Stück der jüdischen Liturgie, das so oft mit der Tefilla zusammen genannt wird, d. h. Urkunden über seine Entstehung uns etwas über das Alter des Achtzehngebetes sagen können. Es darf als sichere Tatsache angenommen werden, daß das Schma früheren Ursprungs ist als die Tefilla. Elbogen sagte in seinen „Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes“ S. 39: Die Tefilla ist als Gemeindegebet wesentlich jünger als die Institution des Gottesdienstes und des Schmalesens. Schürer¹⁾ hält das Achtzehngebet für „etwas jünger“ als das Schma. Wüßten wir also über die Entstehung des Schma Bescheid, so hätten wir damit einen sicheren terminus a quo für unser Achtzehngebet. Wie steht es nun damit?

Nach Schürer²⁾ gehört das Schma ohne Zweifel schon der

¹⁾ II, S. 538.

²⁾ I. c., S. 529. Von weiterer Literatur zum Schma sei hier nur genannt: Vitringa, *De synagoga vetere*, S. 1051–1060, Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2. Aufl., S. 379 u. 382 ff., L. Blau, *Origine et histoire*

Zeit Christi an. Dürfen wir vielleicht noch weiter zurückgehen? Auch hier stoßen wir, wie beim Achtzehngebet, auf Schwierigkeiten. Elbogen¹⁾ sagt in bezug auf das Schma und dessen Benediktionen: „vorerst ist bei dem absoluten Mangel an Quellen dieses Problem für uns undurchdringlich.“ Doch hält er es für sicher, daß die einzelnen Stücke dieses Gebetes in ihrer gegenwärtigen Anordnung lange vor Entstehung des Christentums vorgelegen haben. Beachtenswert ist, daß das Schma im Traktat Berachoth vor der Tefilla besprochen wird und zwar in den drei ersten Kapiteln. Auch hier sind es wieder die Schulen des Hillel und Schammai, die in Einzelheiten der Verrichtung — z. B. in der Körperstellung — voneinander abweichen. Aber sie sind beide mit Josephus Antt. IV, 8, 13, auf welche Stelle noch Bezug genommen werden wird, darin einig, daß die zweimalige tägliche Rezitation des Schma als mosaische Institution zu gelten hat. Eine solche Angabe hat natürlich keinen historischen Wert. Steinthal²⁾ äußert sich über die Entstehung des Schma folgendermaßen: „5845 Verse sind in den fünf Büchern Moses enthalten, und wie viele sind darunter von wunderbarer Schönheit und tiefer Bedeutsamkeit! Wer hat denn nun von diesen 5845 Versen den Vers „Höre Israel“ als Fahneninschrift der Juden angesehen? Wer? Die Männer der „großen Synode“.“ Elbogen bemerkt dazu: „Die alte jüdische Tradition, welche die erste Einrichtung der Gemeindegebete den אנשי כנסת הגדולה zuweist, dürfte auf gutem Grunde ruhen; wenigstens wissen wir nichts gegen die These vorzubringen, daß diese Gebete in vormakkabäischer Zeit bereits ihre feste Ausgestaltung erhalten

de la lecture du Schema in Revue 31, S. 179–201, Elbogen, Studien, S. 3–32., O. Holzmann in der Ausgabe des Mišchnatraktates Berachoth, S. 1–10.

¹⁾ Studien, S. 14.

²⁾ H. Steinthal, über Juden und Judentum, Berlin 1906, S. 255, zitiert bei Elbogen, Studien, S. 14, vgl. auch Monatschr. 1893, S. 444.

haben; ihre Gruppierung ist dann durch die Jahrhunderte dieselbe geblieben." Hierzu ist das Gleiche zu bemerken, wie zu der entsprechenden Tradition über die Tefilla, nämlich, daß diese alte jüdische Tradition niemals die Bedeutung einer historischen Nachricht haben kann.

Die Ausführungen von Blau über das Schma tragen ebenfalls vielfach hypothetisches Gepräge. Nach ihm stammt das Schma mit seinen Benediktionen aus dem Tempelkult, während die Tefilla ein Produkt der Synagoge ist. Der erste Abschnitt des Schma, Deut. 6, 4—9, stammt als Stück der Liturgie aus der persischen, der zweite, Deut. 11, 13—21, aus der griechischen und der dritte, Num. 15, 37—41, aus der römischen Zeit. Somit kommt also Blau mit der endgültigen Datierung des vollständigen Gebetes der christlichen Ära bedeutend näher als Elbogen.

O. Holzmann¹⁾ sucht in der hellenistischen jüdischen Literatur nach Spuren des Bekenntnisses und findet im Brief des Aristee (Wendland 157—160) eine Stelle, wo davon die Rede ist, daß das Gesetz immer und überall Erinnerung an Gott fordert, beim Essen durch das Weihegebet über den Speisen, an den Kleidern durch besondere Denkzeichen, an Toren und Türen durch Sprüche, an den Händen durch die Gebetsriemen, und auch befiehlt, beim Zubettegehen und Aufstehen in Wort und stiller Betrachtung die Veranstaltungen Gottes und die eigenen körperlichen und seelischen Zustände bei dem Übergang vom Wachen zum Schlafen zu bedenken. Holzmann meint nun: „Die Nennung der drei Denkzeichen an Kleid, Tür und Hand macht es doch recht wahrscheinlich, daß hier schon mindestens eine Urform des spätern Bekenntnisaussagens gemeint ist.“ Dazu ist zu bemerken, daß über den Aristeebrief noch sehr viel Unsicherheit herrscht.²⁾ Schürer, dem Holz-

¹⁾ l. c., S. 6 ff.

²⁾ Vgl. Schlatter, Geschichte Israels, S. 171 f., Zur Topographie und

mann folgt, setzt den Brief etwa in die Zeit von 200 v. Chr., Schlatter in die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. Das ist ein großer Unterschied, der für die Datierung des Schma sehr ins Gewicht fiele. Ebenso unsicher ist die Entscheidung, ob der Pseudo-Aristeas nun wirklich an der betr. Stelle die für alle verbindliche Sitte und Regel des täglichen Bekenntnisprechens im Auge hat. „Die Nennung der drei Denkzeichen an Kleid, Tür und Hand“ stammt wörtlich aus Deut. 6, 8 u. 9 und bestätigt nur den Eindruck, daß wir es in dem ganzen Abschnitt mit einer Paraphrase der wichtigen alttestamentlichen Stelle Deut. 6, 4 ff. zu tun haben. Eine solche ist natürlich bei der Tendenz des Aristeasbriefes sehr wohl zu verstehen, auch wenn der Verfasser die liturgische Sitte des Schma-Rezitierens noch nicht gekannt hat. Ich bin sogar versucht zu glauben, daß die Betrachtungen, die er über die körperlichen und seelischen Zustände beim Einschlafen und Aufwachen, „wie göttlich und unmerklich dieser Wechsel ist,“ anstellt, eine hagadische Ausdeutung der Bibelworte בשכבך ובקומך in Deut. 6, 7 und 11, 19 sind, die der Verfasser unterlassen hätte, wenn er die an diese Worte anknüpfende konkrete Sitte des Schma-Rezitierens gekannt hätte. Endlich, was soll „Urform des spätern Bekenntnisaussagens“ heißen? Es handelt sich beim Schma um das Aussagen ganz bestimmter Bibelstellen, gleichgültig ob einer oder aller drei; entweder werden diese Stellen rezitiert oder nicht. In der Mitte gibt es nichts. Ob es vor dem Schma irgend eine andere Form des Bekenntnisses oder des Bekenntnisaussagens gegeben hat, wissen wir nicht, wahrscheinlich ist es nicht. Will man aber von „Urform“ reden, so finden wir diese selbstverständlich in Deut. 6, 6 ff. und brauchen sonst nirgends danach zu suchen. Hier ist ausdrücklich gesagt: „Und die Worte, die ich dir heute gebiete, nimm dir zu Herzen

Geschichte Palästinas, S. 328 ff. Schürer III, 4, S. 608]ff., wo noch weitere Literatur angegeben ist.

und schärfe sie deinen Söhnen ein und sprich mit ihnen, wenn du weilst zu Hause, wenn du gehst auf der Straße, beim Liegen und Aufstehn.“ Diese Worte waren wohl der Anlaß, daß gerade diese Stelle zur „Fahneninschrift der Juden“ geworden ist. Aber wann das geschehen ist, sagt diese Stelle so wenig wie die Paraphrase dazu im Aristeasbrief. M. E. sagt uns also der Pseudo-Aristeas über Entstehung oder Ausübung der Sitte des Schma-Rezitierens nichts.

O. Holzmann hat auch Philo auf das Vorkommen des Schma hin durchgesehen. Dieser hätte nach H. sehr häufig Anlaß gehabt, die Stelle Deut. 6, 4—5 anzuführen, wenn sie ihm irgendwie geläufig gewesen wäre, denn er betont stark den Gedanken der Einheit Gottes. Aber Philo geht achtlos an Deut. 6, 4—5 vorüber; „so darf man wohl sagen: das Aussagen des Bekenntnisses war damals (um das Jahr 40 n. Chr.) in Alexandrien noch unbekannt.“ Hier kann nur auf die Unsicherheit eines argumentum e silentio hingewiesen werden. Daß die Stelle Deut. 6, 4—5 dem Alexandriner Philo, obwohl er sie in den uns bekannten Werken nicht zitiert, „irgendwie geläufig“ war, können wir doch im Ernste nicht leugnen. Prinzipiell bin ich selbstverständlich mit der Fragestellung Holzmanns einverstanden und registriere mit ihm: Philo sagt vom Schma nichts. Aber wenn nicht viele derartige Beobachtungen und Eindrücke sich zu einem wirklichen Grund verdichten, wird man mit dem Schlüsseziehen vorsichtig sein müssen. — Holzmann hat weiterhin in den Evangelien nach Spuren des Schma gesucht. Die synoptischen Evangelien¹⁾ erzählen, daß Jesus das Gebot Deut. 6, 4—5 für das erste im Gesetz erklärt habe, aber in dieser Erzählung tritt nach H. nicht mehr hervor, daß Jesus mit der Auszeichnung von Deut. 6, 4—5 nur seine Zustimmung zu einer ihm wie allen seinen Volksgenossen längst vertrauten Gewöhnung gibt.

¹⁾ Mark. 12, 28—34, Matth. 22, 34—40, Luk. 10, 25—28.

Bestehen bleibt jedenfalls für H., „daß der Evangelist bei dem Wort Jesu von einem Anschluß an eine bestehende jüdisch-religiöse Übung nichts weiß.“ Hier ist nun der gelehrte Vitringa¹⁾ anderer Meinung. Er führt aus, daß die Worte Jesu Luk. 10, 26: *πὼς ἀναγιγνώσκεις* videntur referenda ad lectionem aliquam familiarem, quae κατ' ἐμφασιν „lectio“ dicebatur: quamque, tanquam hoc nomine indicari solitam, legisperitus sub hac notione „lectionis“ facile intelligebat. Cum enim plurima in lege scripta sint et legantur, quid necesse erat legisperitum sub notione „lectionis“ haec potius verba Deuteronomii intelligere, quam alia multa illius generis, vel ipsum Decalogum, nisi haec verba Deuteronomii illo tempore a Judaeis familiariter lecta recitataque sint? Ergo putamus, Dominum per verba: quomodo legis? velle dicere: Quid legis vel recitas quotidie in Schemah? Lectio enim, sive recitatio Schemae emphatice קריאת, lectio dicebatur. מלאי קראת בשמע. Quem sensum verborum Domini cum perciperet legisperitus, confestim respondit: amabis Dominum, Deum tuum etc. Haec enim verba בקריאת בשמע in lectione Schemae quotidiana, tam matutina, quam vespertina, recitantur.

Man wird gegen diese Sätze, wenn man sie nämlich kennt, nichts einwenden können. Leider ist die Fundgrube für synagogale Fragen, die wir in Vitringas De synagoga vetere libri tres besitzen, viel zu wenig bekannt. Den Gründen Vitringas füge ich noch die Beobachtung hinzu, daß in dem Bericht des Markus, dem Holzmänn den Vorzug gibt, sich vor dem Gebot der Gottesliebe die Worte finden: ἀκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν. Sie sind im Zusammenhang nicht erforderlich, und es besteht deshalb um so mehr die Möglichkeit, daß ihre Hinzufügung unter dem Eindruck und

¹⁾ l. c. S. 1058 f.

aus dem Grund der allen vertrauten Gewöhnung, diese Worte täglich zu sprechen, erfolgt ist. Holzmann findet, daß die Antwort des Schriftgelehrten bei Markus den Eindruck macht, als ob ihm etwas Neues entgegengebracht worden sei, das er sich überlege. Das ist nicht zu leugnen. Allein H. selbst betont, daß man auf die überlieferte Form von Rede und Gegenrede nicht allzu großes Gewicht legen darf; das gilt besonders von der Darstellung des Markus, der dieser Erzählung so wie so eine einfachere Gestalt gibt und sie dazu benutzt, der Heidenchristenheit zu sagen, welche Gebote Jesus als die wichtigsten bezeichnet hat. So dürfen wir zusammenfassend sagen, daß die synoptischen Evangelien zwar nicht ausdrücklich vom täglichen Bekenntnis reden, daß aber nach den angeführten Stellen die große Wahrscheinlichkeit besteht, daß die Sitte des Schma-Rezitierens der Zeit Christi bekannt war.

Wie steht es bei Josephus? Holzmann und Schürer¹⁾ teilen die Stelle Antt. IV, 8, 13 mit, wo Josephus als Gebot des Moses angibt: *δὶς τε ἐκάστης ἡμέρας ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι, μαρτυρεῖν τῷ Θεῷ τὰς δωρεάς, ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων παρέσχεν.* In dieser Stelle ist deutlich ausgesprochen, daß zweimal am Tag, morgens und abends, ein Bekenntnis gesprochen werden mußte, und es wird wohl nicht zweifelhaft sein, daß Josephus hiermit die Sitte des Schma-Rezitierens meint. Daß Josephus das tägliche Bekenntnis gekannt haben muß, geht ja aus der bereits angeführten Mischna-Nachricht hervor, wonach das Schma wie die Tefilla eine Stätte in der Liturgie des Tempeldienstes hatte, demnach schon vor 70 als Gemeindegebet oder Gemeindebekenntnis bekannt war. Merkwürdigerweise nimmt Holzmann in seiner ausführlichen Besprechung der alten Nachrichten über das Schma vom Zeugnis der alten Rabbinen keine Notiz, ab-

¹⁾ II, S. 538.

gesehen von den Stellen, die der von ihm bearbeitete Traktat Berachoth enthält.¹⁾

In welcher Zeit ist nun die Sitte des regelmäßigen Schma-rezitierens entstanden zu denken? Holzmann gibt eine genaue Zeitangabe: Da Philo in Alexandrien das tägliche Bekenntnis noch nicht kennt, Josephus es als alte Einrichtung hinstellt, so muß sich „diese Sitte in Jerusalem im vierten, spätestens fünften Jahrzehnt des ersten christlichen Jahrhunderts eingebürgert haben.“ Allein es ist mehr als unwahrscheinlich, daß Josephus eine Sitte, die sich zu seinen eigenen Lebzeiten²⁾ eingebürgert hat, „als alte Einrichtung hinstellt“, ja sogar ihren Ursprung bis in die Zeit des Moses zurückverlegt. Un-erklärlich ist mir ferner, wie Holzmann in der Mitte oder ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr., in welche Zeit er den Aristeasbrief setzt, die „Urform“ einer Sitte finden kann, die dann erst reichlich 200 Jahre später sich eingebürgert haben soll.

Da ich dem Schweigen Philos nicht die Bedeutung beilegen kann, wie Holzmann, so scheidet dieses Argument für die Zeitbestimmung aus. Demnach haben wir nur die Bezeugung im Tempelkult als wirkliche, wenn auch noch so relative Zeitangabe anzusehen. In welcher Periode des zweiten Tempels das Bekenntnis eingeführt wurde, werden wir wohl nicht er-

¹⁾ Seltsam berührt es auch, daß H. die alten dem Zeitalter der Mishna angehörigen und schon im Tempelkult gebräuchlichen Benediktionen zum Schma mit der Bemerkung abtut: „Die umschließenden Gebete sind nach Ber. I, 4 morgens andere als abends. Sie gehören also nicht zum eigentlichen Bestand des Bekenntnisses; sonst dürfte man mit ihnen nicht wechseln, und der Name des Bekenntnisses wäre dann nicht שְׁמָא, sondern das erste Wort des ersten Gebetes“ l. c. S. 1. Einige Worte über diese Benediktionen, die selbstverständlich nicht zum eigentlichen Bestand des Schma gehören — denn dieses besteht ja nur aus Bibelstellen, — aber mit der Verwertung des Schma im Kultus — und darauf kommt es doch an — notwendig wurden, wären wohl eher am Platze gewesen, als Abdruck und Übersetzung der drei Pentateuchstellen, die sich in jeder Bibel finden.

²⁾ Josephus ist 37 n. Chr. geboren, vgl. Holzmann l. c. S. 8.

gründen können. Wenn die Schulen Hillels und Schammais nach Ber. I, 3 differieren in der Auffassung der beim Schmalesen erlaubten Körperstellung, so ist daraus zu schließen, daß das Schma bereits in die Privatliturgie des frommen Juden eingefügt ist. Anders steht es bekanntlich bei der Tefilla, deren Einführung in den privaten Kultus nach Ber. IV, 3 auf Widerspruch stieß. Hatte sich aber die Schma-Rezitation damals (zur Zeit der beiden Schulen) schon als Privatgebet vollständig durchgesetzt, so muß sie in die öffentliche Liturgie schon viel früher eingedrungen sein. Diese Annahme wird durch die von uns mit großer Wahrscheinlichkeit konstatierte Tatsache, daß das Neue Testament die Sitte des Schmalesens voraussetzt, bestätigt. So dürfen wir wohl sagen, daß die Zusammenstellung der drei im Gesetzbuch nicht zusammenstehenden Perikopen in einer der biblischen Reihenfolge nicht entsprechenden Ordnung, und ihre Bestimmung zum täglichen regelmäßigen Bekenntnis bei Beginn der christlichen Ära bereits Tatsache geworden war. Mehr können wir bei dem Mangel an Quellen nicht sagen. Die Ausführungen von Blau und die Ansetzung Elbogens in vormakkabäischer Zeit sind unbeweisbare Vermutungen.

Für die chronologische Festsetzung der Tefilla ist uns damit relativ wenig gegeben.¹⁾ Ist deshalb der Exkurs über das Schma unmotiviert? Gewiß nicht. Die Frage mußte gestellt und beantwortet werden, auch wenn das Resultat für den Hauptgedanken keine nennenswerte Förderung bringt. Dazu kommt, daß in einer historischen Einführung in das Achtzehngebet wohl auch des beständig mit diesem zusammen genannten und verbundenen Schma-Gebetes gedacht werden darf.

¹⁾ Anders wäre es, wenn der Ansetzung des Schma durch Holzmann auch nur ein Wahrscheinlichkeitsgrund zukäme. Dann müßten wir das 5. Jahrzehnt des ersten christlichen Jahrhunderts für die Entstehung der Tefilla als terminus a quo ansetzen und alle in frühere Zeit weisenden Nachrichten als unverbindlich nachweisen.

II.

Das Zeugnis des Inhaltes und der Zeitgeschichte.

Als Resultat der bisherigen Untersuchung kann festgestellt werden, daß die Nachrichten über die Tefilla, die sich in der altjüdischen Literatur finden, uns keinen genügenden, sicheren und eigentlichen Aufschluß über die Entstehungsverhältnisse des Gebets geben. Die Prüfung der historischen Bezeugung allein führt also nicht zum Ziel. Wir müssen deshalb das Gebet selbst auf seinen Inhalt hin untersuchen und sehen, ob nicht etwa charakteristische Züge des Inhaltes auf eine bestimmte Zeit der Entstehung hinweisen. Natürlich müssen dabei einzelne besonders charakteristische Benediktionen den Weg weisen. Es liegt nahe, zuerst die drei ersten und die drei letzten, die eine gewisse Sonderstellung einnehmen und deshalb seit Zunz allgemein für älter als die übrigen gehalten werden, ins Auge zu fassen. Worin besteht ihre Besonderheit? Diese sechs Bitten werden von der Mišna Rosch haschana IV, 5¹⁾ in einer Bestimmung über die Ordnung des Festgottesdienstes am Neujahrstag ausdrücklich mit eigenen, den Inhalt der einzelnen Sprüche andeutenden Benennungen versehen: סדר ברכות אומר אבות וגבורות²⁾ וקדושת השם . . . ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים. Die Namen der drei letzten fanden wir ja

1) Vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 380; Elbogen, Geschichte S. 16 f.

2) Statt גבורות findet sich für die 2. Bitte in Ber. V, 2 die Bezeichnung תחיית המתים.

auch in Joma VII, 1 und die der 17. und 19. Bitte in Tamid V, 1. Als zweite Besonderheit nennt Zunz die Tatsache, daß nach einer uralten Einrichtung gerade jene Stücke für alle Tage des Jahres bestimmt sind, während die übrigen Teile der Tefilla von den Sabbat- und Festtagen ausgeschlossen bleiben. Diese Tatsache bedeute „ein ziemlich deutliches Merkmal höheren Alters“. Man wird zugeben müssen, daß die beiden genannten Tatsachen eine gewisse Besonderheit dieser sechs Stücke ausmachen. Aber ob damit ihr höheres Alter dokumentiert wird, ist doch fraglich. Daß sie im Unterschied von den mittleren Sprüchen ausdrücklich mit Namen bezeichnet werden, kann ja zufällig sein. Übrigens haben wir in Ber. V, 2 auch die Namen der 9. und 4. Benediktion: ברכת השנים und ¹⁾הרכן הדעת. Was sodann den Unterschied zwischen Sabbats- und Werktags-Tefilla betrifft, so ist doch zu fragen: darf aus der Tatsache, daß die mittleren Bitten von den Sabbat- und Festtagen ausgeschlossen bleiben, auf ihre spätere Entstehung geschlossen werden? Dann wäre das tägliche Gebet dem sabbatlichen nachgebildet worden. Es ist aber wahrscheinlicher, daß das Sabbatgebet als eine Modifikation des Wochentagsgebets entstand. Daß am Sabbat und am Festtag die täglichen Lobpreisformeln (Bitte 1–3) und Dankgebete (Bitte 17–19) nicht fehlten, ist selbstverständlich, aber ebenso verständlich, daß an solchem Tage die Bitten und Wünsche des Alltags durch eine besondere Sabbat- resp. Festtagsbitte ersetzt wurden. Elbogen ²⁾ macht darauf aufmerksam, daß sich nirgends ein Anzeichen dafür findet, daß einmal nur diese allgemein gehaltenen Stücke die Tefilla gebildet hätten.

Zu den beiden Punkten, die nach Zunz die Sonderstellung

¹⁾ Diese Bezeichnung trägt die 4. Bitte nach ihrem Schluß, sonst heißt sie gewöhnlich בִּינָה (Meg. 17 b) oder auch דִּיעָה (jer. Ber. IV, 4); vgl. Elbogen, Geschichte, S. 54.

²⁾ Geschichte, S. 17.

der genannten sechs Bitten ausmachen, könnte noch hinzugefügt werden, daß diese Bitten nicht zusammengezogen werden durften. Das abgekürzte Achtzehngebet enthielt die drei ersten und die drei letzten Benediktionen vollständig und einen Auszug oder besser eine kurze Zusammenfassung der 13 mittleren.¹⁾ Die drei ersten und die drei letzten Bitten wurden also nicht zusammengezogen.²⁾ Ausdrücklich sagt Maimonides Hilchoth Tephilla I, 9: שלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין בהם ולא פוחתין מהן ואין משנין בהן דבר; andrerseits wird im Talmud³⁾ den mittleren der Anspruch auf eine feste Ordnung und bestimmte Reihenfolge abgesprochen: אמצעיות אין להן סדר. Aber auch diese Tatsache zeigt nur die große Bedeutung und Wertschätzung dieser Lob- und Dankbitten, aber nicht notwendig ihr höheres Alter. Immerhin werden wir mit Bestimmtheit sagen dürfen, daß diese sechs Bitten mit zu den ältesten Bestandteilen des Achtzehngebets gehören. Außer diesen sechs Benediktionen wird die Tefilla von Anfang an auch eigentliche Bitten enthalten haben. Elbogen⁴⁾ und Dalman⁵⁾ stellen übereinstimmend den sechs

1) Näheres über Abkürzungen der Tefilla und eine besondere Abkürzungsformel, das sog. Habinenu, gehört in das Kapitel: Text und Textveränderungen der Tefilla; vgl. u. a. Holzmann, Traktat Berakot S. 62 f. Wenn an dieser Stelle H. zum Habinenu bemerkt: „Die drei ersten Stücke, der feierliche Eingang des Gebets, und die drei letzten, sein Schluß, sind weggefallen“, so erweckt er damit eine falsche Vorstellung. Nicht „weggefallen“ sind diese Bitten, sondern sie galten als so wichtig, daß sie auch bei der Verkürzung der Tefilla unverändert gebetet werden mußten. Da ihr Text derselbe blieb, so ist begreiflicherweise an den Stellen, wo von Abkürzung die Rede ist, nur der neu entstandene Text des Mittelstückes angegeben worden (vgl. Hamburger II, S. 1097 nach Ber. 29a, Revue des études juives 32, S. 163).

2) Eine Ausnahme scheint die ברכה מעין שבע zu bilden, welche, wahrscheinlich erst aus dem 3. Jahrhundert stammend, eine Zusammenfassung des sabbatlichen Siebengebets darstellt. Auch darüber ist Näheres in dem Abschnitt über die Texte zu sagen.

3) b. Ber. 34a, vgl. jer. Ber. V, 4 (9c); Elbogen, Studien, S. 43.

4) Geschichte, S. 18 f.

5) R.-E.³, Bd. 7, S. 10.

genannten die Benediktionen 4, 5, 6, 8, 9 und 16 als gleichzeitig an die Seite. Wir wollen im Folgenden, ohne zunächst dazu im einzelnen Stellung zu nehmen, ebenfalls dieses Zwölfgebet als mutmaßlichen Grundstock der Tefilla gelten lassen und diese 12 Benediktionen zu datieren versuchen.¹⁾ Dabei ist zu beachten, daß wir es bei dieser Untersuchung nur mit dem Inhalt und nicht mit der genauen Formulierung der einzelnen Benediktionen zu tun haben.

Prüfen wir nun diese 12 Bitten auf charakteristische Momente ihres Inhalts. Es empfiehlt sich, zuerst die zweite Bitte ins Auge zu fassen, die den Gedanken der Auferweckung der Toten enthält. Die beiden Überlieferungen der palästinensischen Rezension und alle Lesarten der babylonischen Rezension sprechen diesen Gedanken mit mehrfachen und verschiedenen Wendungen deutlich aus. „Gott, der ewig Lebende, weckt die Toten auf und macht sie lebendig“. Wenn mit diesen Worten an die wirkliche — nicht symbolische — Wiederbelebung der Toten gedacht ist, dann geben sie uns eine wesentliche Hilfe für die historische Arbeit, denn wir wissen, wann und in welchen Kreisen des Volkes der Gedanke der Auferstehung propagiert wurde. Im weitaus größten Teil der einschlägigen

¹⁾ Im großen und ganzen wird sich die relative Gleichzeitigkeit dieser 12 Bitten rechtfertigen lassen. Vielleicht bildet die 9. Bitte eine Ausnahme von der These. Die Benediktionen 2 und 9 enthalten nämlich die Bitte um Wind und Regen, vgl. auch Ber. V, 2, wo direkt — offenbar um dem Gedächtnis zu Hilfe zu kommen bei dieser nur zeitweisen Einschaltung — gesagt wird, daß die Bitte um Regen in die beiden genannten Benediktionen eingeschaltet wird. Sollte es in einer nicht genug sein? Und war überhaupt die ganze 9. Bitte notwendig, nachdem dieses Thema schon in der 2. berührt war? Offenbar hatte man das Empfinden, daß dieser Gebetsgegenstand um Hilfe und Segen Gottes für die Landarbeit in der 2. Bitte nicht deutlich und seiner Wichtigkeit entsprechend genug zum Ausdruck komme und widmete ihm nachträglich noch eine besondere Benediktion. Danach wäre also die 9. Bitte jüngeren Datums als die 2. Daß sich die Sache umgekehrt verhält und der Gedanke nachträglich noch in die 2. Bitte eingefügt wurde, obwohl 9 schon bestand, halte ich nicht für wahrscheinlich.

Literatur besteht darüber gar kein Zweifel, daß wir es hier mit der Auferstehungshoffnung zu tun haben. Dagegen behauptet Rothschild¹⁾, daß die Idee von der Auferweckung der Toten in Bibel und Talmud nur das Bild und Gleichnis sei von der Erlösung und national-religiösen Wiedererhebung Israels, das in seiner Unterdrückung gleichsam den Todeschlaf schlummert und des erweckenden Rufes seines Gottes und Erlösers harret. Danach habe auch die Benediktion *תחיית המתים* nur die symbolische Bedeutung von der politischen Wiederherstellung und Auferweckung des gleichsam toten israelitischen Nationalkörpers. Man könnte diese, so viel ich sehe, allein dastehende und sonst nirgends akzeptierte Erklärung²⁾ übergehen, wenn nicht neuerdings O. Holzmann³⁾ dieselbe Ansicht verträte. Er sagt: „Die Belebung der Toten ist im Sinne von Ezech. 37 die Wiedererweckung des scheinbar toten Israels. Das Gebet ist also nach dem Jahr 70 entstanden.“ Dieser bestimmten Datierung des Gebets „nach dem Jahr 70“ steht jedoch gegenüber die sichere Bezeugung einzelner Bitten im Tempelkultus und in der Zeit vor 70. H. macht dabei auf den Zusammenhang aufmerksam, in dem diese Bitte steht und gibt als Grund der Anreihung derselben an die erste, die Gott als den Beschützer seines Volkes feiert, ihren Anlaß an, resp. das, was H. als ihren Anlaß ansieht, die „scheinbare Vernichtung Israels durch die römische Weltmacht“. Nun ist bei dem Versuch, die Reihenfolge der einzelnen Bitten als eine aus inneren Gründen wohl beabsichtigte Folge darzustellen, immer Vorsicht geboten. Aber wenn einmal eine Bitte, welche die Vernichtung Israels durch die römische Weltmacht zum

¹⁾ Der Synagogaal-Kultus in historisch-kritischer Entwicklung, 1. Teil: Die synagogalen Gebete, S. 58 u. 60.

²⁾ J. Loeb, Revue 19, S. 18, Anm. 3 denkt an die Auferstehung der Natur.

³⁾ Mišchnatraktat Berakot S. 12.

Anlaß und Inhalt hatte, passend in das Gebet hätte eingeschaltet werden müssen, dann hätte sie ihren Platz nur in der Nähe der 10. oder (pal.) 14. resp. (babyl.) 14. und 15. Benediktion erhalten können. Nach H. hat ja keine Entwicklung stattgefunden, sondern das ganze Gebet ist zur Zeit Gamaliels II. entstanden. Dann wäre aber die die Vernichtung Israels betreffende Benediktion sicherlich in den genannten Zusammenhang gekommen. Holzmanns Versuch der Erklärung und Einreihung der zweiten Bitte paßt also gerade zu der von ihm vorgetragenen Auffassung von der Entstehung des ganzen Gebets nicht.

Aber läßt sich denn die herrschende Auffassung, daß in der zweiten Bitte dem Gedanken der Auferstehung der Toten Ausdruck verliehen wird, beweisen? Der Inhalt der ganzen Bitte ist ihr günstig. Von einer Katastrophe, die das Volk erlebt hatte, ist keinerlei Andeutung vorhanden. Es würde dann doch mindestens in der Eulogie heißen *מחיה ישראל*, vgl. z. B. den Schluß der 7. Bitte. Sodann haben wir schon in der pal. Rezension die Zusammenstellung *חי עולמים מקים מתים* und *מחיה המתים*; wer will dabei an eine symbolische Wiederbelebung denken? Ebenso unverständlich ist die Erklärung J. Coebs¹⁾, die Worte seien zu verstehen dans le sens de la résurrection de la nature, non de la résurrection des morts.

Daß Gottes Sorge für Wind und Regen in diesem Zusammenhang gedacht wird, wird den weiter nicht verwundern, der bedenkt, was der Regen für den palästinenensischen Bauern bedeutete.²⁾ Gott zeigt sich in seiner wunderbaren Stärke eben

¹⁾ Revue 19, S. 18, Anm. 3.

²⁾ Nach Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 187 f. hat der Hohepriester am Sühnetag nach dem Verlassen des Allerheiligsten im Mittelgebäude des Tempels stehend, u. a. gebetet: *ועל תפנה לתפלת יוצאי דרכים*, Gott wolle sich nicht zum Gebet der Reisenden wenden,

dadurch, daß er die Toten auferweckt und das Himmelsgeſchenk des Regens gibt. Taanith 2a, Wünſche I, 408 heißt es: Gott hat drei Schlüſſel in ſeinen Händen, die des Regens, der Geburt und der Totenbelebung.¹⁾ Also auch hier Gottes Regen ſpendende und Tote belebende Macht beieinander.

Noch mehr als die paläſtinenſiſche ſpricht die babylonische Faſſung der 2. Bitte dafür, daß von wirklicher Totenerweckung die Rede iſt. Hier wird hinzugefügt, daß Gott auch Kranke heilt, den Schwachen hilft, Fallende ſtützt und Gebundene löſt. Aber das veranlaßt Holzmänn nicht etwa zu einer Berichtigung ſeiner Auslegung, ſondern zu der Behauptung: „Das Bild von der Totenerweckung iſt nicht mehr verſtanden.“

Nun wiſſen wir aus dem Neuen Teſtament und der alten jüdiſchen Literatur, daß der Glaube an die Auferſtehung einen Streitpunkt zwiſchen Phariſäismus und Sadduzäismus bildete.²⁾ Finden wir nun das neu aufſtrebende Dogma in der zweiten Bitte der Teſilla, ſo haben wir damit phariſäiſches Gut vor uns. E. G. Hirsch³⁾ trifft ſicher das Richtige, wenn er ſagt: The doctrine of the resurrection is intimately connected with Phariſaic nationalism. The anti-Sadducean protest in this benediction is evident. Das iſt nun das religions-

natürlich deſhalb, weil dieſe in ihrem Gebet wider den Regen ſind! — Die Bittgebete um Regen bilden eine beſondere Klaſſe jüdiſcher Gebete; die Männer, die durch ihr Gebet das Eintreffen des Regens bewirken, werden als Beter rühmend erwähnt; vgl. Schlatter, Geſchichte S. 118, 240 u. 289; Bouſſet, Die Religion des Judentums, S. 425.

¹⁾ Bouſſet l. c. S. 313.

²⁾ Nach Baſcher, Agada der Tannaiten I, S. 87 hat Gamaliel II. im Kampf mit den Sadduzäern die Auferſtehung der Toten aus einer Reihe von altteſtamentlichen Stellen zu beweifen verſucht und ebenſo Joſua ben Chananja und andere aus der Schule von Jabne. Wir ſehen, wie auch die in der Geſchichte des Achtzehngebets ſo oft genannten Rabbinen für dieſes phariſäiſche Dogma einſtanden. — Eine gut orientierende Darſtellung des Auferſtehungsglaubens im Spätjudentum gibt J. Bergmann, Jüdiſche Apologetik im neuteſtamentlichen Zeitalter, S. 120–130.

³⁾ Jewish Encyclopedia XI, S. 279.

geschichtlich Bedeutsame an dieser Bitte, daß ein Gemeindegebet benutzt wird zur Propagierung von Glaubenssätzen. Die Pharisäer setzen es durch, daß das ganze Volk im privaten und öffentlichen Gottesdienst, in Synagoge und Tempel protestiert gegen sadduzäischen Unglauben. Der Kampf gegen die Sadduzäer wird, genau so wie später der Kampf gegen die Christen in der 12. Bitte, religiös geführt, in das Gebet zu Gott hereingenommen und auf diese Weise siegreich zu Ende geführt. Diese Überlegung macht es nun klar, daß diese Bitte erst entstanden oder in das öffentliche Gebet gekommen sein kann, als die Pharisäer den entscheidenden Einfluß im Volk inne hatten. Auf diesem Wege kommen wir zu einer ungefähren Datierung. Das Auferstehungsdogma ist natürlich älter als die Tefilla. Wir haben hier keine Geschichte dieses Dogmas zu geben, aber so viel muß gesagt werden, daß der Glaube an die Auferstehung seit Daniel¹⁾ ein wesentliches Stück der jüdischen Zukunftshoffnung wurde. Speziell die Pharisäer haben es unternommen, dieses ihr Lieblingsdogma gegen die Ungläubigen zu verteidigen.

Der Kampf zwischen Pharisäern und Sadduzäern²⁾ begann unter der Regierung des hasmonäischen Priesterkönigs Johannes Hyrkan, der im Jahr 135 nach der Ermordung seines Vaters, des Hohenpriesters Simon, das Regiment übernahm. Die Feindschaft dauerte fort unter Aristobul und artete unter Alexander Jannai (103–76) zum offenen Krieg aus gegen den Fürsten und seinen sadduzäischen Anhang. Nach wechselvollem Geschick blieb Jannai Sieger und nahm an seinen pharisäischen Gegnern grausame Rache. Diese Katastrophe

¹⁾ Vgl. Dan. 12, 2.

²⁾ Vgl. zum Folgenden: J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer; G. Hölscher, Der Sadduzäismus; Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 5. Aufl., S. 297 ff.; Graetz, Geschichte der Juden III⁵, S. 117–149; Schlatter, Geschichte, S. 102–122; Schürer II⁴, S. 447–489.

brachte die Frommen zur Besinnung. Nicht das Schwert führte von da an den Kampf, sondern die Religion. Mit der Betonung der religiösen Interessen bekamen die Phariseer das Volk auf ihre Seite. Jannai und sein Anhang wurden die Gottlosen, die Phariseer und Volk verabscheuten. Am Ende seiner Regierung gab Jannai selbst seiner Gattin den Rat, sich mit den Phariseern zu verbünden. So kam unter Salome Alexandra (76–67) der Phariseismus ans Ruder und übernahm mit kurzer Unterbrechung unter Aristobul II., der sich auf die Sadduzäer stützte, immer mehr die Leitung der inneren Angelegenheiten. Josephus Antt. XVIII, 1, 3¹⁾ sagt darüber: „Die Phariseer haben den größten Einfluß auf die Gemeinden, so daß alle gottesdienstlichen Handlungen, Gebete und Opfer nach ihren Anordnungen geschehen.“ In dieser Zeit — und zwar erst in dieser Zeit — wäre es also denkbar, daß ein in den Kreisen der Phariseer entstandenes und deutlich ihre Ideen und Anschauungen vertretendes Gebet ein Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes wurde.

Doch haben wir bis jetzt erst eine Bitte, allerdings eine sehr charakteristische, auf ihr pharisäisches Gewand hin geprüft. Der ersten Bitte unseres Gebets sehen wir den pharisäischen Ursprung bei weitem nicht in dem Maße an, aber durch die zweite einmal aufmerksam gemacht, müssen wir zugeben, daß die Worte „unser Gott und Gott unsrer Väter“, „unser Schild und Schild unsrer Väter“, „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ sehr gut passen zu dem Bestreben der Phariseer, rückwärts zu schauen auf Wort und Werk der Väter und festzuhalten, was sie gesagt und getan hatten. Wie gut passen Schlatters²⁾ — ohne direkte Beziehung auf das Achtzehngebet — den Phariseismus charakterisierenden Worte: „Vor und neben dem eigenen Werk bildet die Erwählung der Väter und des

¹⁾ Schürer I. c. S. 474.

²⁾ Geschichte, S. 114.

Volkes das Fundament, auf das man sich vor Gott stellt und durch das man die Zuversicht zu ihm gewinnt“ gerade zur 1. Bitte!

Blicken wir nun auf die 3. Bitte. Hier begegnen uns in der babylonischen Rezension die Worte: „heilige lobpreisen dich jeglichen Tag“. Wer ist unter den קדושים zu verstehen? Menschen oder Engel? Eine Erklärung der Worte finde ich in der einschlägigen Literatur nur bei J. Lévi¹⁾ in einer Abhandlung über das Achtzehngebet und die Psalmen Salomos. Lévi sagt: Ceux qui ont ajouté à ce paragraphe (nämlich der 3. Bitte) la Kedouscha²⁾ se sont trompés en croyant que les mots „et les saints“ désignent ici les anges. Le mot „saint“, dans la littérature qui a vu le jour après le livre de Daniel, a un sens technique: il désigne les hommes pieux et les Pharisiens, par opposition aux Hellénistes d'abord, puis aux Sadducéens. Diese Erklärung kommt ja unserm Gedanken und Zusammenhang recht günstig. Dann haben wir wieder deutlich die pharisäische gegen die Sadduzäer gerichtete Spitze. Allerdings träte, wenn Lévi im Recht und קדושים wirklich der terminus technicus für Fromme und Pharisäer im Gegensatz zu den Sadduzäern wäre, die Polemik

¹⁾ Revue 32, S. 166.

²⁾ Man versteht unter Keduscha ein Gebet, das mit Verwertung der Bibelstellen Jes. 6, 3; Ezechiel 3, 12 (nach dem masorethischen Text; nach der heute bevorzugten Lesart ברך statt ברוך — vgl. Rothstein zu der Stelle in Kaufmanns Bibelübersetzung und Kittels Textbibel — wäre die Verwendung der Ezechielstelle zur Keduscha unmöglich) und Psalm 146, 10 den Lobpreis der Heiligkeit Gottes zum Inhalt hat. Mit dem Achtzehngebet verbunden bildet die Keduscha eine Variante der 3. Bitte, welche im öffentlichen Gebet (von Privaten durfte die K. nicht gebetet werden) bei der Wiederholung der Tesilla von dem Vorbeter durch die Keduscha ersetzt wurde; vgl. Vitringa, S. 1045, 1054 f., 1071, 1091 ff. und 1103; Rothschild S. 67 f.; Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1893, S. 493 ff.; Hamburger II, S. 631 ff.; Elbogen, Geschichte S. 42 u. 52 f.; Jewish Encyclopedia XI, S. 270.

etwas plump und in dem Lobpreis der Heiligkeit Gottes an der ungeschicktesten Stelle auf.

Allein der Satz Lévis läßt sich nicht halten. „Heilige“ ist vor und nach Daniel eine beliebte Bezeichnung für Engel.¹⁾ Daß die Verfasser der übrigens sehr alten Keduſſa²⁾ die קדושים der 3. Bitte als Engel aufgefaßt haben, gibt Lévi selbst zu. Die Erinnerung an das Prophetenwort Jes. 6, 3, welches der 3. Bitte sicherlich zugrunde liegt, legt diese Erklärung ebenfalls nahe. Wir werden sie zum mindesten als sehr wahrscheinlich bezeichnen dürfen. Aber auch nach dieser Deutung der Stelle sind die Worte für die pharisäische Abfassung der Bitte von Bedeutung. Zwar enthalten sie keine grobe, verletzende und die Sadduzäer schlechthin vom Lobpreis Gottes ausschließende Polemik, aber im Munde der den Glauben an Engel ablehnenden Sadduzäer³⁾ sind sie unmöglich. Die 3. Bitte bestärkt uns also ebenfalls in der Annahme des pharisäischen Ursprungs des Achtzehngebets. Freilich verliert diese These an Gewicht, wenn wir sehen, daß die genannten Worte in der uns bekannten palästinischen Rezension fehlen.⁴⁾ Doch ist damit ihre Ursprünglichkeit nicht unbedingt

¹⁾ Vgl. Bouffet l. c. S. 369 und die dort Anm. 3 angeführten Belegstellen. Ich füge hinzu die Worte בּרָא קדושים (für Gott) im 3. Abschnitt der alten am Morgen vor dem Schma zu sprechenden Benediktion ירצו אור (Staerk l. c. S. 5), wo unter קדושים ebenfalls Engel gemeint sind. Vgl. Siebig, Übersetzung des Miſchnatraktates Berachoth S. 31, Anm. 1.

²⁾ Vgl. Junz, G. V.² S. 383.

³⁾ Vgl. Schlatter, Geschichte S. 122; Schürer II, S. 459 f. u. 485.

⁴⁾ Vielleicht hängt das Fehlen der in Frage kommenden Worte in der pal. Rezension mit der Einführung der Keduſſa und ihrer Verbindung mit der 3. Bitte zusammen, wobei sie als unnötig empfunden worden sein können. Übrigens verweigerte man in Palästina anfänglich der Keduſſa den Eintritt in das tägliche Gebet und gebrauchte sie nur an Sabbaten und Festtagen. Vgl. Junz, Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes S. 84.

in Abrede gestellt, da wir in manchen Fällen der babylonischen Form die Priorität zuerkennen müssen. Dazu kommt, daß das Fragment Taylor-Schechter H 9, Nr. 39 in Cambridge,¹⁾ welches die palästinische Tefilla bis רפננו (Anfang der 8. Bitte) enthält, eine mit der babylonischen Rezension verwandte Lesart hat, nämlich קדושים קדוש רבך יאמרו.

Wie steht es mit der 4. Bitte? Sie erfreute sich eines solchen Ansehens, daß R. Jehuda, der Nasi oder Patriarch,²⁾ sie in die Sabbat- und Festtagstefilla aufnehmen wollte mit der Begründung, daß Einsicht die Grundlage der Religion und des Gebets bilde.³⁾ Vernunft, Erkenntnis, Weisheit — das sind von Haus aus nicht Schlagwörter des Pharisäismus, sondern der griechischen Theologie; aber in unsrer Bitte handelt es sich, wie aus der Fassung der paläst. Rezension mit Deutlichkeit hervorgeht, um die von Gott gewirkte Erkenntnis des Gesetzes. Diese Weisheit, die aus der Thora stammt, gehörte notwendig zur pharisäischen Frömmigkeit. Sie war nicht Selbstzweck und Endziel wie bei den Griechen, aber notwendiges Mittel zur Erreichung des Zieles. Deshalb haben sich die Pharisäer auch an die Schriftgelehrten angelehnt,⁴⁾ weil sie ihnen unentbehrlich wurden für die Kenntnis und Auslegung der Thora. Auch in ihren eigenen Reihen hatten sie hervorragende Gesetzeslehrer. Obenan stand, wer in schwierigen Fällen der Gesetzeserfüllung von Gott mit Einsicht begabt, Rat wußte, wie man mit unverletztem Gewissen handeln müsse. So beugen sich die pharisäischen Gelehrten Palästinas willig dem fremden Einwanderer aus Babylonien, Hillel, und räumen ihm den Vorrang ein, als er die schwierige Frage, ob man am Sabbat das Passah

1) Vgl. Elbogen, Studien S. 46.

2) Wohl 135–193 n. Chr.; vgl. Strack, Einleitung S. 97.

3) Vgl. jer. Ber. V, 2 (9b); Elbogen, Geschichte S. 18.

4) Über die zeitliche Priorität der Schriftgelehrten vgl. Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer S. 12.

vorbereiten dürfe, zu lösen vermochte.¹⁾ Jochanan Ben Zakchai, der Zeitgenosse der Apostel, preist den Wert der Weisheit in leidenschaftlichen Worten²⁾ und Tos. Ber. VII, 18 spricht Rabbi Juda³⁾ seinen Dank dafür aus, daß Gott ihn nicht als Heiden oder Weib oder Ungebildeten schuf; „denn“ — heißt es nachher — „der Ungebildete fürchtet die Sünde nicht.“ Nun verstehen wir, wie gerade in pharisäischen Kreisen die tägliche Bitte um Weisheit und Erkenntnis nicht nur möglich, sondern notwendig wurde.

Die 5. und 6. Bitte um Bekehrung und Vergebung können wir zusammen betrachten. Auch sie tragen deutlich pharisäisches Gepräge. „Umkehr“ und „Buße“ gehören zu den festgeprägten Stichworten des Pharisäismus,⁴⁾ dagegen liebten die Sadduzäer keine Exaltation in der Religion und werden die ganze aufgeregte pharisäische Frömmigkeit, das Schwanken zwischen tiefstem Sündenelend und hochmütiger Selbstgerechtigkeit, das Klagen um die Tiefe der menschlichen Sünde, das Anschreien der göttlichen Gnade, die Betonung der Reue und Buße nicht mitgemacht haben.⁵⁾

Damit haben wir bereits von der Hälfte der Bitten des „Zwölfsgebets“ den pharisäischen Ursprung nachgewiesen. Von den nun der Reihe nach folgenden Benediktionen 8 und 9 kann das nicht gesagt werden. Das beeinträchtigt selbstverständlich unsere These nicht. Diese Bitten betreffen allgemein menschliche Bedürfnisse.⁶⁾ Doch scheint mir die 9. Bitte

1) Vgl. Schlatter, Geschichte S. 193.

2) Vgl. Schlatter, Jochanan Ben Zakchai; Beiträge III, 4 S. 53 f.

3) Um 130–160 n. Chr.; vgl. Strack l. c. S. 93.

4) Vgl. Schlatter, Geschichte S. 112 f.

5) Bouffet l. c. S. 215.

6) Natürlich sind sie deshalb für den Beter von derselben oder noch größerer Wichtigkeit als die übrigen Bitten. J. Loeb (Revue 19, S. 21, Anm. 1) sagt: Le groupe 8–9 fait un peu dissonance avec tout le reste du schemoné-esré. Toutes les autres bénédictions sont animées d'un grand souffle religieux, national et patriotique. En comparaison, les

zu den für die Datierung wichtigen und charakteristischen Benediktionen zu gehören. J. Loeb,¹⁾ der die Tefilla schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert redigiert sein läßt, sagt von der 9. Benediktion: c'est le vœu d'un peuple d'agriculteurs qui cultive le sol de la patrie, un sol qui lui appartient et qui n'est pas encore aux mains d'un maître étranger. Offenbar denkt er dabei an die makkabäische Freiheitszeit. Auch Elbogen²⁾ verwertet diese Bitte zur Altersbestimmung der Tefilla. Er sagt: „Das Gebet um Segen der Landwirtschaft verrät, daß bei seiner Entstehung diese noch den wichtigsten Erwerbszweig der Bevölkerung bildete, daß die Nation in ungetrübter Freude den Ertrag ihres Bodens genoß, und daß fremde Unterdrückung den glücklichen Besitzer nicht belästigte.“ Es ist nicht klar, welche Periode des allgemeinen Glücks Elbogen mit dieser Schilderung zeichnen will. Da er die 9. Bitte zum ältesten Teil der Tefilla rechnet und diesen bis zu den Männern der großen Synagoge, also jedenfalls in die vormakkabäische Zeit hinaufreichen läßt, so wird er wohl die persische oder die ptolemäische Zeit im Auge haben. Für die syrische Periode stimmt die Schilderung nicht mehr, denn nach 1. Makk. 10, 29–30 gab der jüdische Bauer den dritten Teil der Saatfrüchte und die Hälfte der Baumfrüchte und noch manche andere Steuer an die Könige von Syrien. Doch halte ich den Schluß, den Elbogen aus dieser Bitte auf die Zeitumstände zieht, für verkehrt. Nicht „ungetrübte Freude“ lehrt „den glücklichen Besitzer“ bitten, sondern Not lehrt beten. Daß in die Tefilla trotz der Erwähnung des Regens in der 2. Bitte noch eine besondere

deux bénédictions 8–9 paraissent plates et mesquines (!). Diese Worte verraten wenig Verständnis für das Wesen eines volkstümlichen Tagesgebetes, beweisen aber die „Dissonanz“ zwischen dem wirklichen Achtzehn-
gebet und dem, was J. Loeb's Erklärung daraus macht.

¹⁾ Revue 19, S. 19 f.

²⁾ Geschichte S. 18.

Bitte um gute Ernte und Segen für die Arbeit eingeflochten wird,¹⁾ ist mir ein Beweis für drückenden Notstand. Die Fassung der palästinischen Rezension, wo um das Kommen des Jahres der Erlösung gebetet wird, macht übrigens die gedrückte Stimmung des Beters deutlich. Die Entstehung dieser Bitte ist darum in eine Zeit zu verlegen, in der der palästinische Bauer Mühe hatte, das tägliche Brot aufzubringen. Wann gab es solche Zeiten? Wir haben bereits angedeutet, wie drückend der Steuersatz der Seleuciden war. Aber an die syrische Periode können wir jetzt nicht mehr denken, nachdem wir durch den Nachweis des pharisäischen 3. T. gegen die Sadduzäer gerichteten Inhalts der Tefilla gewissermaßen einen terminus a quo aufgestellt haben. Der Gegensatz zwischen Pharisiäern und Sadduzäern entstand ja unter Johannes Hyrkan, und die Wendung der Pharisiäer vom Schwert zur Religion vollzog sich erst unter Jannai, so daß für uns die Zeit von etwa 76 v. Chr. (Jannais Tod) an in Betracht kommt. Die landwirtschaftliche Not wird demnach mit größter Wahrscheinlichkeit durch den römischen Steuerdruck hervorgerufen worden sein. Hier kommen in erster Linie die Steueredikte Cäsars in Betracht. Pompejus hat, wie wir aus Jos. Antt. XIV, 4, 4 und Bell. Jud. I, 7, 6²⁾ wissen, im Jahre 63 v. Chr. das Land tributpflichtig gemacht (*τῇ χώρῃ καὶ τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπιτάττει φόρον*); es handelt sich aber dabei offenbar um eine Pauschalsumme, ist also noch nicht von einer eigentlichen Steuergesetzgebung und direkten Besteuerung der einzelnen Bürger die Rede, wie überhaupt nach dem Abzug des Pompejus für Palästina einige Jahre der Ruhe folgten.³⁾ Anders wurde es unter Cäsar. Cäsar verlangte

¹⁾ Über das mutmaßliche zeitliche Verhältnis dieser beiden Bitten zu einander ist bereits gehandelt worden, vgl. S. 58, Anm. 1.

²⁾ Vgl. Schürer I³⁻⁴, S. 299.

³⁾ Vgl. Schürer I, S. 338.

von den Juden den vierten Teil der Ernte.¹⁾ Dazu kamen die Gaben an den Tempel und die rechtmäßigen und unrechtmäßigen Steuern, die Herodes erhob. Die Frage, wie lange die Steuergesetzgebung Cäsars in Geltung blieb, kann hier nicht entschieden werden.²⁾ Tatsache ist jedenfalls, daß etwa seit dem Auftreten Cäsars die unaufhörlichen Wirren im römischen Reiche sich abspiegelten in der Provinz Syrien und Palästina, und die beständig wechselnden und sich bekämpfenden Legaten und Feldherrn dem Land unerschwingliche Lasten auflegten, da sie nicht nur die Staatskasse befriedigen, sondern aus ihrer Verwaltung auch möglichst große Reichtümer für sich selbst und ihre Partei ziehen wollten. Die letzten Jahrzehnte vor der christlichen Ära waren wie die neutestamentliche Zeit für die Juden Zeiten drückendster Armut und Not. Mehrfach wird uns über Hungersnöte berichtet, die zu großen öffentlichen Notständen heranwuchsen, so während der Regierung des Herodes (nach Jos. Antt. XV, 9, 1), unter Claudius (Jos. Antt. XX, 2, 5 und III, 15, 3) und auch in späterer für uns nicht mehr in Betracht kommender Zeit unter Domitian oder Trajan.³⁾

Diese historischen Daten erklären die Abfassung der 9. Bitte des Achtzehngebets zur Genüge und verlegen ihre Entstehung in die erste Zeit der römischen Herrschaft.

Von den Bitten, welche dem „Zwölfsgebet“ zugeschrieben werden, bleiben uns nun noch die vier letzten des Achtzehngebets. Die 16. Benediktion bildet einen natürlichen Abschluß der mittleren Bittgebete und trägt weiter keine charakteristischen Merkmale, die auf ihre Entstehungszeit schließen lassen. Über die drei letzten Benediktionen ist bei der Prüfung der historischen Nachrichten über die Tefilla bereits gesprochen.

¹⁾ Vgl. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 26 f.

²⁾ Vgl. darüber Schlatter l. c. S. 23–28 und Schürer I, S. 525–533.

³⁾ Vgl. Schlatter, Geschichte S. 21 u. 315.

Besonders die Stellen Tof. Ber. III, 13, Beza 17 a und Roš haš. 32 a gaben uns die Möglichkeit an die Hand, diese wie die drei ersten und damit wie überhaupt die ältesten Bestandteile der Tefilla mit Einschluß einiger eigentlichen Bitten mit Wahrscheinlichkeit in den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu verlegen. Die Frage, ob die drei letzten Benediktionen in deutlicher Weise pharisäische Züge tragen, kann für die 17. und 18. Bitte kaum bejaht werden. In der Gesamttendenz, die sich namentlich in der Schlußeulogie ausdrückt, sicherlich nicht. Einige beiläufige Züge, wie z. B. der Schluß von pal. 16 „dem wir dienen in Furcht“ oder die Worte in babyl. 18 „für unser Leben, das in deine Hand gegeben und für unsere Seelen, die dir anbefohlen sind 1c.“, welche, übereinstimmend mit pharisäischen Grundsätzen, die vollständige Abhängigkeit von Gott¹⁾ betonen, könnten immerhin auf die Rechnung der späteren pharisäisch gesinnten Redaktoren kommen.

Besondere Beachtung verdient die letzte Benediktion. Ihre Erklärung und die Würdigung ihrer Stellung im altjüdischen Kultus, die allein auch über die Entstehung Aufschluß geben kann, ist deshalb sehr schwierig, weil die Ansichten darüber häufig auseinandergehen, ob an den Stellen des Talmuds, wo von „Priestersegen“ die Rede ist, der eigentliche aus dem Tempel stammende, auf Num. 6, 22 ff. zurückgehende Priestersegen oder die letzte Bitte des Achtzehngebets, die ja gewöhnlich den Namen ברכת כהנים trägt, gemeint ist. Sodann kommt hinzu, daß die Erklärer häufig von jüngeren Einrichtungen in einer Weise reden, als ob diese Institute immer bestanden hätten.

Nach Elbogen²⁾ ist die letzte Bitte der Tefilla daraus hervorgegangen, daß in den ältesten Zeiten der Vorbeter auf

¹⁾ Vgl. darüber als pharisäische Eigentümlichkeit Schürer II⁴, S. 460.

²⁾ Geschichte S. 42 f. u. 64.

das letzte Wort des vom Priester gesprochenen Priestersegens (im ursprünglichen Sinn) mit der Bitte שלום erwiderte. Danach wären also Priestersegen und 19. Benediktion immer miteinander verbunden gewesen. Man fragt sich dann nur: war die letzte Benediktion des Achtzehngebets überhaupt nötig, wenn nach der vorletzten Bitte „in den ältesten Zeiten“, also von Anfang an, der Priestersegen folgte? Das war doch eine unnötige Wiederholung. Anderer Meinung ist Roth[schild].¹⁾ Er sagt: Der „Priestersegen“ gehört zu den Tempelfunktionen und ist eigentlich mit diesen hinfällig geworden. Derselbe ist deshalb auch erst in späterer Zeit der Tefilla hinzugefügt worden; ursprünglich gehört er nicht zu derselben, sondern ist eine gaonische Einrichtung. שלום vertritt vielmehr in der Tefilla die Stelle des Priestersegens, und alle Bestimmungen des Talmuds über die Notwendigkeit und Verrichtung des letztern beziehen sich auf die Zeit des Tempels. Zu dieser Ausführung ist nur das eine zu bemerken, daß wir schon Ber. V, 4 die Sitte angedeutet finden, daß der Priester in der Synagoge den Priestersegen spricht.²⁾ Dasselbe geht aus Sota VII, 6 und Tamid VII, 2³⁾ hervor, wo darauf aufmerksam gemacht wird, daß der Priestersegen im Tempel etwas anders

1) Der Synagogal-Kultus S. XI f.

2) Der Priestersegen bildete aber nicht, wie Schürer II⁴, S. 535 meint, den Schluß des Gottesdienstes, auch nicht einmal den Schluß der Tefilla, denn er wurde (wie heute noch im jüdischen Gebetbuch) zwischen der 18. und 19. Bitte in die Tefilla eingeschaltet, vgl. jer. Taan. 67b, b. Meg. 18a, Dalman in R.E.³ Bd. 7, S. 11. Übrigens geht das auch aus der von Schürer angeführten Stelle Ber. V, 4 klar hervor. Die Mahnung, der Vorbeter solle nach dem Priestersegen nicht wie das Volk mit „Amen“ antworten, um nicht verwirrt zu werden, beweist, daß der Vorbeter mit dem Gebet noch nicht fertig ist. Wäre er fertig, schadete ja die Verwirrung nicht mehr. Gleich darauf ist an der genannten Stelle vom Sprechen des Priestersegens durch den Vorbeter die Rede, was nur gestattet wird, wenn er nach demselben wieder zu der Tefilla (19. Benediktion) zurückkehren kann. Der Priestersegen bildete also, ob vom Priester oder vom Vorbeter gesprochen, nicht den Schluß des Gottesdienstes.

3) Vgl. Schürer II⁴, S. 535, Anm. 134; Revue 33, S. 142.

gesprochen wird wie in der Synagoge. War kein Priester da, so wurde, wie aus Ber. V, 4 hervorgeht, anfangs wohl der Priestersegen überhaupt nicht gesprochen,¹⁾ später nur dann, wenn der Vorbeter durch das Sprechen desselben an seiner eigentlichen Aufgabe, die Tefilla zu beten, nicht gehindert wurde und nach dem Priestersegen sofort mit der 19. Benediktion der Tefilla fortfahren konnte. Darin wird Rothschild recht haben: Von Hause aus hat der Priestersegen mit der Tefilla nichts zu tun, d. h. die Verfasser der Tefilla hatten sicherlich nicht die Absicht, an irgend einer Stelle derselben den Segen der Priester einzuschalten, denn sonst hätten sie die letzte Bitte, die eben den Priestersegen ersetzen soll, nicht verfaßt. Diese ganze Untersuchung hat nicht etwa bloß liturgisches Interesse — dann gehörte sie nicht in diesen Zusammenhang —, sondern ist für die Frage nach der Bedeutung und dem charakteristischen Gepräge der letzten Bitte außerordentlich wichtig. War, wie Elbogen meint, der Priestersegen schon vor der 19. Bitte in der Synagoge und entstand diese gewissermaßen nur als ein Echo auf die Worte der Priester, dann ist die Bedeutung dieser Bitte eine andere wie bei der eben geschilderten Situation, wonach sie ohne alle Rücksicht auf Priester und Priestersegen von Anfang an ein konstitutives Element der synagogalen Tefilla bildete mit der bestimmten Tendenz, für den Synagogengottesdienst daselbe zu bedeuten, was im Tempel der Priestersegen bedeutete.

Zum vollständigen Gottesdienst gehörte der ursprünglich nur im Tempel und nur von den Priestern gesprochene Priestersegen; die Verfasser der gottesdienstlichen Tefilla wollten aber offenbar auch ohne Priester regelrechte Gottesdienste

¹⁾ So sagt auch Dalman l. c. S. 12: „War kein Priester vorhanden, so wurde in alter Zeit der Priestersegen nicht gesprochen, da man ihn nicht als wesentlichen Teil der gottesdienstlichen Liturgie, sondern als priesterliche Pflichtübung auffaßte.“

halten können, und entnahmen dem priesterlichen Segen den Stoff und 3. T. die Worte zu einer priesterlichen Bitte, die in der Synagoge und zwar nicht vom Priester, sondern von jedem beliebigen Glied der Gemeinde, das die Qualifikationen zum Vorbeter besaß, gesprochen wurde. Was also früher vornehmstes Vorrecht der Priesterklasse war, durfte jetzt — wenigstens in der Umschreibung oder Nachbildung — jeder Laie ausüben. Daß man später den Priestern erlaubte, in der Synagoge den Priestersegens und zwar zwischen der 18. und 19. Bitte der Tefilla zu sprechen, ändert an dieser Tatsache nichts, sondern beweist nur das hohe Ansehen der Synagoge und des Achtzehngebets und auf der andern Seite die Rücksicht auf den von Gott eingesetzten Stand und dessen „priesterliche Pflichtübung“. Wir haben es also offenbar mit einer Art Laienbewegung zu tun, die den Priesterstand nicht bekämpft, aber ihn auch nicht zu jedem Gottesdienst notwendig und unbedingt braucht. Diese Erkenntnis läßt uns aber in den Verfassern der 19. Bitte wiederum Pharisäer finden.

J. Lévi¹⁾ faßt die Bedeutung der 19. Benediktion ähnlich, schießt aber weit über das Ziel hinaus, wenn er meint: *c'est un véritable coup d'état religieux, c'est l'élément profane qui se substitue au clergé: la synagogue, de fait, est dressée contre l'autel. Dasselbe gilt von der Beurteilung, die Lévi dem Gebrauch des Priestersegens in der Synagoge zuteil werden läßt.*²⁾ Er hält diese Einrichtung für eine *révolution remarquable* und gibt als Erklärung: *Eh quoi, les prêtres célèbrent hors du temple un rite sacré en usage dans le temple, et dans une assemblée que ne président pas nécessairement les prêtres! Une telle mesure équivalait presque au rétablissement des cultes locaux. Von religiösen Staatsstreichen und Revolutionen waren die Pharisäer,*

¹⁾ Revue 32, S. 164.

²⁾ Revue 33, S. 142.

die ihre ganze Frömmigkeit und Theologie auf das Traditionsprinzip aufbauten und jede willkürliche Neuerung als Verbrechen abwehrten, weit entfernt. Aber die genannte Laienbewegung unterstützten und förderten sie, nicht weil sie neu, sondern weil sie fromm war. Die Gegner — wenn dieser Ausdruck hier überhaupt zulässig ist — sind also die Priester. Nun wissen wir aber, daß die Priester das Hauptkontingent der Sadduzäer bildeten¹⁾, und insofern haben wir auch hier wieder die antisadduzäische Tendenz. Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß auch die letzte Benediktion des Achtzehngebets deutlich pharisäischen Ursprung verrät.

Somit hat die Untersuchung des Zwölfsgebets, das wir als mutmaßlichen Grundstock der Tefilla ausgaben, reichliche charakteristische Momente ergeben, welche die Abfassung des Gebets in die pharisäischen Kreise des Volkes weisen. Nehmen wir die besprochenen talmudischen Nachrichten hinzu, so dürfen wir als mutmaßliche Zeitperiode für die Entstehung dieser Bitten die zweite Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts angeben.

Von den übrigen Bitten der Tefilla wird man, seien sie nun relativ gleichzeitig mit den 12 genannten oder viel später anzusetzen, mit Sicherheit sagen dürfen, daß auch sie ihre Entstehung denselben Volkskreisen verdankt haben. Bei einzelnen derselben läßt sich das mit Bestimmtheit nachweisen.

Fassen wir zunächst die 11. Bitte ins Auge. J. Loeb²⁾ deutet die Bitte rein messianisch und sagt darüber: *notre prière ainsi entendue et appliquée aux temps messianiques, n'avait rien de bien blessant pour personne, ni les juges ni le roi*

1) Mehr wird man wohl der kritischen Untersuchung Hölschers, *Der Sadduzäismus*, nicht zustehen dürfen. Jedenfalls kann — darin ist h. im Recht — von einer Identifikation von Sadduzäern und Priestern keine Rede sein.

2) *Revue* 19, S. 31.

ne pouvaient en prendre ombrage. Il était entendu et accepté de tout le monde qu'à l'époque messianique toutes les institutions seraient meilleures que par le passé. D'ailleurs on avait ici la prière de gens excentriques et extravagants, on pouvait les laisser dire, cela ne tirait pas à conséquence.

Der letzte Satz vergißt ganz, daß wir es mit einem offiziellen Gemeindegebet zu tun haben, das nicht von ein paar extravaganten Leuten, um die sich niemand kümmerte und die man eben reden ließ, in den altjüdischen Gottesdienst eingeführt worden sein kann.¹⁾ Ist der Vordersatz richtig, daß die Bitte in der harmlosesten Weise sine ira et studio die idealen Rechtsverhältnisse der messianischen Epoche herbeisehnt? Diesen Wunsch konnte man natürlich keinem Beter verübeln.

Elbogen²⁾ hat Loeb's Meinung angenommen. Er sagt von der 11. Benediktion, die auch nach ihm „messianischen Inhalts“ ist: „sie kann sich in ihrer ursprünglichen Fassung keineswegs auf die Wiederherstellung eigener Gerichtsbarkeit bezogen oder eine stille Anklage gegen die herrschende Gerichtsordnung enthalten haben. Keine weltliche Behörde, weder die hasmonäischen noch die herodianischen Fürsten hätten derartiges geduldet, noch würden die Römer, wenn man in dem Gebet eine Anspielung auf die den Judäern entzogene Gerichtsbarkeit über Tod und Leben erblicken will, eine solche gestattet haben.“ Elbogen macht dann, um seine These, daß keine

¹⁾ Da ich mich im einzelnen nicht mit den von J. Loeb in einer Untersuchung über die 18 Benediktionen in *Revue des études juives* 19, S. 17–40 vorgetragenen Ansichten auseinandersetzen will, sei bemerkt, daß Loeb das Gebet entstanden sein läßt in den vormakkabäischen und makkabäischen Kreisen der Asidäer, aus denen er eine eng umschriebene Partei der „Armen“ macht, von deren Dasein wir, wie J. Lévi in *Revue* 32, S. 165 mit Recht bemerkt, keinerlei historische Nachrichten haben. Über den Zusammenhang und Unterschied von Asidäern und Pharisäern vgl. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadduzäer* S. 76–89.

²⁾ *Geschichte* S. 21.

„politische Anspielung“ darin enthalten sei, zu beweisen, geltend, daß der Talmud Megilla 17b diese Benediktion als Bitte um ein Strafgericht an den Frevlern, מן הרשעים דין kennzeichne und daß in dem kurzen Gebet הַבִּינֵנוּ¹⁾ die Bitte durch die Worte וְהַתּוֹעִים עַל דַּעַתְךָ יִשְׁפָּטוּ wiedergegeben wird. Diese beiden Stellen deuten nach E. den ursprünglichen Inhalt an. Allein womit will Elbogen beweisen, daß das Habinenu und die genannte Talmudstelle den ursprünglichen Wortlaut repräsentieren? Die ursprüngliche Fassung ist ohne Zweifel durch Jes. 1, 26 gegeben. Wenn man später die Bitte etwas änderte, resp. die zugrunde liegende Bibelstelle anders paraphrasierte, so läßt sich das leicht verstehen. Wer sind die שׁוֹפְטִים nach dem Jahre 70 n. Chr.? Offiziell nur noch die Römer. Aber wir wissen, daß sich das Volk unter Führung seiner Rabbinen sehr bald wieder ein juristisches Tribunal, ein בֵּית דִּין, in Jabne geschaffen hat, wo, sei's mit sei's ohne Recht, tatsächliche Gerichtsbarkeit über das Volk geübt wurde. Hier saßen für das Bewußtsein der großen Masse die Richter. Später trat Tiberias an die Stelle von Jabne.²⁾ Daß die Stellung des genannten Gerichtshofes auch im 3. Jahrh., in welchem das Habinenu verfaßt wurde, noch dieselbe oder eine noch umfassendere und bedeutsamere war, beweist die Epistola ad Africanum des Origenes (§ 14), wonach der palästinensisch-jüdische Gerichtshof sogar Todesurteile nach dem Gesetz aussprach.³⁾ Auch die Diaspora wurde durch diese rabbinische Behörde Palästinas geleitet und schickte dahin ihre Abgaben. Die niederen Lokalgerichte unterstanden natürlich dieser Zentralbehörde. Würde nun nicht wohl der Beter in seinem täglichen Gebet bei der 11. Bitte für die שׁוֹפְטִים und die יוֹעֲצִים an diese Männer denken? Das ging nicht an, und so wurde

1) Vgl. darüber oben S. 57, Anm. 1.

2) Vgl. Schlatter, Geschichte S. 309.

3) Vgl. Schürer I³⁻⁴, S. 658 f.

wenigstens in Kommentaren zu dem Gebet und in der kurzen Paraphrase des Habinenu dem Verständnis der Bitte eine andere Richtung gewiesen. In derselben Linie liegen auch die Zusätze der babylonischen Rezension zur 11. Bitte; offenbar enthält die palästiniische Rezension hier die ältere Form. Die pal. Version des Habinenu lautet ähnlich wie die bereits genannte babylonische: ¹⁾וְתִרְעִים עָלֵינוּ לְשֹׁפֵט; beide Formen umgehen glücklich die schwierige Rechtsfrage, wem die Gerichtsbarkeit zusteht. Gott soll richten. Mit תִּרְעִים ist natürlich nur an Juden gedacht. Übrigens scheint mir auch die Fassung des Habinenu nicht darauf zu deuten, daß die Bitte messianisch verstanden wurde. Ihr Wortlaut berechtigt ebenfalls nicht zu dieser Deutung. Sie lautet: „Mache unsere Richter wieder wie im Anfang und unsere Ratgeber wie ehemals und herrsche über uns, du allein.“ Natürlich ist die letzte Bitte messianisch gefärbt, aber das ist bei einer Klage über die Rechtsverhältnisse ganz natürlich. Wie in der 9. — gewiß nicht messianischen — Bitte um Segen für die Landwirtschaft und um ein gutes Jahr die Sehnsucht nach dem Jahr der Erlösung durchbricht und sich in Worte faßt, so auch hier der Wunsch: Gott allein soll über uns herrschen. Die Eulogie der 11. Bitte: „Gepriesen seist du, Jahve, der das Recht lieb hat“ trägt wieder deutlich nichtmessianischen Charakter.

Daß die 11. Benediktion mit Verwendung der Prophetenstelle Jes. 1, 26, die übrigens auch nicht messianisch gedeutet werden kann, und in deren Zusammenhang die ungerechten Richter Angehörige des Volkes sind, „eine stille Anklage gegen die herrschende Gerichtsordnung“ zum Ausdruck bringt, scheint mir nicht fraglich zu sein. Zu erwägen ist nur, ob an äußere Bedrücker oder an Richter aus dem eigenen Volke gedacht ist. Denn das jüdische Volk hatte ja von der persischen Zeit bis

¹⁾ Vgl. Dalman, Die Worte Jesu S. 304.

zum Jahre 70 n. Chr. unter der Oberherrschaft der jeweiligen fremden Macht seine eigene Gerichtsbarkeit. Ich halte es nicht für wahrscheinlich, daß die Worte שופטינו und יועצינו fremde, heidnische Bedrücker im Sinne haben. „Ratgeber“ — das waren die Volksgenossen. Welcher Partei des Volkes diese Ratgeber angehörten und welche sich gewissermaßen über sie beschwert, geht aus der Bitte selbst nicht hervor. Sie kann also durch ihren Inhalt allein nicht erklärt werden. Wollten wir nach der bisher befolgten Methode aus dieser um die Rechtspflege bekümmerten Bitte auf die Zeitverhältnisse schließen und danach die Abfassungszeit derselben bestimmen, so kämen wir aus dem Raten nicht heraus. Es läge z. B. nahe, an die verbrecherischen Richter zu denken, von denen die apokryphe Susannaerzählung (vielleicht aus dem 2. Jahrh. v. Chr.) berichtet. Allein die 11. Bitte kann nur im Rahmen des ganzen Gebets erklärt werden. Sie muß ihr Licht aus den uns aus der bisherigen Untersuchung klar gewordenen Zeitverhältnissen der Tefilla empfangen. Wir haben bereits bei einer Reihe von Bitten gesehen, daß es sich im Achtzehngebet um den Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern, den beiden großen Parteien des Volkes, handelt, und wir dürfen gestrost von diesem Gesamteindruck auf die 11. Bitte schließen. Sind die Beter Pharisäer und die Gegner Sadduzäer, so sind, da es sich nur um Volksgenossen handeln kann, auch die Richter und Ratgeber unter den Sadduzäern zu suchen. Nun wissen wir, daß sich die Pharisäer und Sadduzäer in die Gerichtsbarkeit teilten, d. h. das große Synedrium in Jerusalem bestand aus Angehörigen der priesterlichen Aristokratie und aus Pharisäern.¹⁾ Ihr Stärkeverhältnis entsprach natürlich dem Machtverhältnis der beiden Parteien überhaupt. Ähnlich wird es auch bei den niederen Lokalgerichten der Fall gewesen

¹⁾ Vgl. Schürer II⁴, S. 248 ff.

sein. An der Spitze des Synhedriums standen bis zuletzt nach dem Zeugnis des Josephus und des Neuen Testaments die Priester, aber in der neutestamentlichen Zeit hatten trotzdem die Phariseer den tatsächlich größten Einfluß, und die Sadduzäer mußten sich, wenn auch widerwillig, ihren Forderungen fügen, weil das Volk auf seiten der Phariseer stand. *‘Οπότε γὰρ ἐπ’ ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ’ ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ’ οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοῦς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν* — sagt Josephus Antt. XVIII, 1, 4¹⁾ von den Sadduzäern. Dazu kommt, daß das Amt des Hohenpriesters und Vorsitzenden des Synhedriums nicht mehr lebenslänglich und erblich war, die oberste Körperschaft also nicht mehr von ihrem Präsidenten beherrscht werden konnte.²⁾

Wir entnehmen daraus für unsern Fall, daß die Bitte 11 vor der neutestamentlichen Periode in einer Zeit entstanden ist, da die Phariseer die Macht noch nicht besaßen. Denn zu einer Zeit, da die Jurisdiktion zum größten Teil in ihren Händen lag, werden sie sich kaum zur Abfassung dieser Bitte entschlossen haben. Immerhin es war Kampfeszeit, und allmächtig waren — trotz Josephus — auch die Phariseer nicht,³⁾ so daß die Bitte immer ihren Sinn und ihre Bedeutung behielt. Der Gegensatz der beiden Parteien dehnte sich auch auf die Gerichtspraxis aus, auf die Frage nach schuldig oder nichtschuldig und auf die Bemessung der Strafe; in diesen Fragen konnten geringfügige Abweichungen von dem, was sie für richtig hielten, den Phariseern Sorge machen.⁴⁾ Auch für

1) Schürer l. c. S. 252, Anm. 46; vgl. auch S. 488, Anm. 43.

2) Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, S. 351.

3) Vgl. D. Chwolson, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums S. 16 ff.

4) Beispiele für verschiedene juristische Grundsätze gibt Schlatter, Joſchanan S. 24 f. und Geschichte Israels S. 118 f.; vgl. auch Graek III⁵, S. 137 ff.

seine eigne Person war der Pharisiäer, wenn er als Richter fungierte, sehr ängstlich, und er war der erste, der in schwierigen und zweifelhaften Fällen auch als Richter in die Bitte einstimmte: „Herrsche du über uns, du allein.“ Diese Tatsache beseitigt natürlich den antisadduzäischen Einschlag der 11. Bitte nicht.

Entstanden sein könnte die Bitte zur Zeit des beginnenden Gegensatzes zwischen den Parteien. Doch liegt es näher für diese wie für die andern frühen Bitten die letzte Zeit des Alexander Jannaeus, als die pharisäische Partei aufs Haupt geschlagen den Kampf mit geistigen Waffen zu führen begann, als terminus a quo zu betrachten. So wird auch diese Bitte um die Mitte oder in der zweiten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden sein. Sie wird zuerst in den pharisäischen Kreisen und mit zunehmendem Einfluß der Pharisiäer vom ganzen Volke im Gemeindegottesdienst gebetet worden sein.

Da die Entstehung der Bitte oder ihre Einfügung in die Tefilla möglicherweise in die Zeit des Herodes oder seiner Nachfolger fallen könnte, muß über diese Zeit und die Rechtsverhältnisse in ihr noch besonders geredet und gezeigt werden, daß die Entstehung der Bitte und zwar in der von uns vertretenen Auffassung in dieser Zeit möglich war. Herodes war noch ein junger Mann von 25 Jahren, als er vor das Synedrion in Jerusalem zur Verantwortung geladen wurde, weil er einen gefährlichen Bandenführer im offenen Kampf besiegt und ohne ordentliche Gerichtsverhandlung hatte hinrichten lassen.¹⁾ Schützen konnte ihn weder sein Vater, der Idumäer Antipater, der mächtigste Mann im Lande, noch der ihm wohlgewogene Hohepriester Hyrkan. Herodes half sich selbst und kam mit einer Schar Bewaffneter vor den Rat und schüchtern so die Richter ein. Nur der berühmte Pharisiäer Sameas hatte

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Pharisiäer und Sadduzäer S. 103 f.; Schlatter, Geschichte S. 181 f. Schürer I³⁻⁴, S. 348 f.

den Mut, sein Urteil abzugeben und seinen Kollegen das Gewissen zu schärfen: Nach dem Gesetz muß Herodes zum Tode verurteilt werden, aber Strafe verdienen auch die Richter, daß sie nicht beizeiten dem Unheil gewehrt und die Machtansprüche des Herodes und seines Vaters zurückgewiesen haben. Der Ausgang der Verhandlung steht nicht ganz fest. Ob Herodes rechtzeitig entflohen ist, oder ob der Rat ihn nicht zu verurteilen wagte — jedenfalls es wurde ihm kein Haar gekrümmt. Nach Wellhausen bestand damals das Synedrium aus Sadduzäern; das wird kaum richtig sein, denn der „fromme und deshalb für Rücksichten unzugängliche“ Sameas ist doch wohl Phariseer gewesen.¹⁾ Jedenfalls waren die Phariseer in der Minderzahl. Wie dem auch sei, die ganze Erzählung, besonders die Vorwürfe, welche Sameas seinen Kollegen macht, lassen deutlich erkennen, daß die Frommen des Volkes wohl beten durften: „Gott, gib uns Richter und herrsche du allein über uns.“

Als Herodes die Regierung antrat, ließ er den größten Teil der Mitglieder des Synedriums hinrichten und beseitigte so den alten ihm feindlichen Adel.²⁾ Aber er regierte nicht etwa ohne Senat, sondern bildete ein neues Synedrium, zu welchem auch Phariseer gehörten, die übrigens in seinem tyrannischen Regimente eine wohlverdiente Zuchttrute Gottes sahen. Vor dieses neue Synedrium stellte dann später Herodes u. a. den alten Hyrkan; das beweist, daß er nicht ohne Gerichtshof und Gerichtsverhandlung urteilte. Auch unter Archelaus blieb das Synedrium bestehen. Seine Kompetenz wuchs zur Zeit der römischen Prokuratoren und der jüngeren Herodianer. Wir sehen also, daß das Volk immer seine eigenen „Richter“ und „Ratgeber“ hatte, an die es beim Beten der

¹⁾ Vgl. auch Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft V, 1907, S. 235 f.

²⁾ Vgl. Schürer II⁴, S. 244 f.

11. Bitte denken konnte, und verstehen gerade diese Bitte aus der ganzen in Frage kommenden Zeit heraus besonders gut.

Nun müssen wir noch Stellung nehmen zu Elbogens Behauptung, daß keine weltliche Behörde, weder die hasmonäischen noch die herodianischen Fürsten, noch die Römer eine solche Bitte, wenn sie gegen die herrschende Gerichtsordnung gerichtet gewesen wäre, geduldet haben würden. Über die Hasmonäer brauchen wir uns den Kopf nicht zu zerbrechen, sie kommen bei unserer Ansetzung der Tefilla für die Bitte nicht mehr in Betracht. Übrigens würden die Pharisäer, die einem Johannes Hyrkan auf den Kopf zu sagten, er müsse, wenn er nicht sündigen wolle, vom Hohenpriestertum zurücktreten, und einem Alexander Jannai am Laubhüttenfest die Zitronen an den Kopf werfen, weil er die Zeremonie der Wasserlibation nicht genau nach der Vorschrift ausführte,¹⁾ und ihm später, als er die Hand zum Frieden reichen wollte, erwiderten, die erste Bedingung zum Frieden sei sein Tod,²⁾ sich auch nicht scheut haben, in jener Zeit die 11. Benediktion zu beten.

Die Römer schalten schlechtweg aus. Sie sind in der Bitte nicht gemeint; auch haben sie, die auf die Religion der Juden die weitgehendsten Rücksichten nahmen, sich sicherlich nicht um den Inhalt der Synagogengebete bekümmert. Übrigens haben die frommen Juden auch den Römern gegenüber niemals ein Hehl daraus gemacht, daß Gott ihr König sei. So erschien nach Antt. XIV, 3, 2 bei dem Streit der beiden feindlichen Brüder Aristobul und Hyrkan mit diesen auch eine Abordnung der frommen Juden vor Pompejus und erklärte dem Römer, daß Gott ihr alleiniger Herr und König sei, und verlangte Abschaffung des Königtums und Wiederherstellung der alten priesterlichen Verfassung.³⁾

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer S. 89 ff. u. 95 f.; Schlatter, Geschichte S. 104 u. 107 f.; Schürer I, S. 271 f. u. 281.

²⁾ Vgl. Graetz III⁵, S. 129.

³⁾ Vgl. Revue 14, S. 27 u. 32, 172 f.; Schürer I, S. 296.

Was dann die herodianischen Fürsten betrifft, ist bereits ausgeführt, daß auch zu ihrer Zeit Richter existierten; sie brauchten sich also von dem Gebete nicht notwendig getroffen zu fühlen, und wenn sie es taten, half ihnen das nichts. Von Herodes wird zudem ausdrücklich bezeugt, daß er die frommen Anschauungen und Wünsche des Volkes fortwährend im Auge behielt und besonders die pharisäische Partei nicht unnötig vor den Kopf stieß.¹⁾ Da er einigen der angesehensten Phariseer sogar die Verweigerung des Untertaneneides verzieh und ungestraft ließ, wird er in die innerlichste Seite ihrer Religiosität auch nicht mit rauher Hand eingegriffen haben. Bei der ganzen Frage dürfen wir auch nicht vergessen, daß das Gebet ja nicht aufgeschrieben und somit auch nicht so leicht anzutasten war. Sodann wurde es hebräisch und nicht in der herrschenden aramäischen Sprache gebetet. Jedenfalls bürgen „Wesen und Zahl“²⁾ der Phariseer dafür, daß die Bitte — zumal sie in ein Prophetenwort gekleidet war — eingeführt und allen etwaigen Anfeindungen gegenüber behauptet wurde. Nicht umsonst sagt Josephus Antt. XIII, 10, 5³⁾: „Ihre Herrschaft über die Massen ist so unbedingt, daß sie selbst dann Gehör finden, wenn sie etwas gegen den König oder den Hohenpriester sagen.“

Einfacher liegen die Verhältnisse wieder bei der 13. Benediktion. Daß die Bitte um שְׂכַר טוֹב in beiden Rezensionen sofort die pharisäische Verdiensttheologie erkennen läßt, sei nur nebenbei erwähnt. Wir fassen zunächst die palästinische Rezension ins Auge. Daß viele Forscher sie noch nicht kannten oder wie Elbogen übersahen, ist der Grund mancher unhaltbarer Aufstellungen geworden.⁴⁾ Natürlich war die Erwäh-

¹⁾ Vgl. Schlatter, Geschichte S. 187 f.; Schürer I, S. 396 ff.

²⁾ Vgl. Elbogen, Geschichte S. 21, Anm. 1.

³⁾ Schürer II⁴, S. 474.

⁴⁾ So erklärt z. B. Dr. K. Kohler in einer Untersuchung „über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie“ Monatschrift 1893, S. 447 kategorisch: „Daß die Benediktion עַל הַצְדִּיקִים nicht

nung der Proselyten in dieser Benediktion der frühen Ansehung der Tefilla ungünstig, und so erklärte man sie für einen späteren Zusatz. Elbogen¹⁾ setzt die Bitte in der Zeit der makkabäischen Kämpfe an und sagt von den גרי הצדק: „Die zahlreichen Proselyten, die kurz darauf dem Judentum zuströmten, dem neuen Glauben und der Beobachtung seiner Gebote Treue bewahrten, wurden bald mit in dieses Gebet eingeschlossen.“ Also zu der Zeit, da die Bitte entstand, gab es überhaupt noch keine Proselyten. Nun beweist aber die palästinische Rezension, daß diese Bitte eigentlich und in erster Linie den Proselyten gewidmet ist, denn von den andern Kategorien ist hier gar nicht die Rede.

Läßt sich aus der Erwähnung der Proselyten die Benediktion datieren? Genau nicht. Doch wissen wir, daß die Pharisäer anfangs zur Heidenmission eine abwartende Stellung einnahmen.²⁾ Der Typ von Pharisäer, der Matth. 23, 15: „sie durchziehen Meer und Land, um einen Proselyten zu machen“ gezeichnet ist, gehört doch wohl erst der christlichen Ära an. Wenn die Bezeichnung גרי הצדק statt einfach גרים ursprünglich sein sollte, so würde das ebenfalls auf relativ späte Entstehung hindeuten.³⁾ Die Eulogie לַצְדִּיקִים hat wohl eschatologische Bedeutung und kann darum nicht zu einem Schluß auf die gegenwärtige, eventuell drückende Lage der Beter verwendet werden. Für diese Deutung spricht die Bitte um Lohn, welche vorher ausgesprochen wird, und die Zusammenfassung der Benediktionen jer. Ber. II, 4 (5a) in die Bitte צדקינו במשפט.⁴⁾

Später als zur Makkabäerzeit entstanden sein kann, sollte jedem klar sein.“ K. nimmt „von vornherein“ an, „daß der Grundtypus aller unserer Gebete auf die vormazedonische, also persische Kulturperiode zurückreicht“ (l. c. S. 448).

¹⁾ Geschichte S. 22.

²⁾ Vgl. dazu Bouffet l. c. S. 499 f.; Schlatter, Geschichte S. 68 ff.; Schürer III⁴, S. 150 ff.

³⁾ Vgl. Schürer III⁴, S. 178. — ⁴⁾ Vgl. Elbogen, Geschichte S. 21.

Nach J. Loeb¹⁾ ist die Erwähnung der Proselyten hinzugefügt worden in dem Jahrhundert, das der Zerstörung des Tempels voranging. In diese Zeit können wir nach unserer Auffassung der Bitte die Entstehung der ganzen Benediktion verlegen. Das Vorhandensein einer solchen Bitte im jüdischen Gemeindegebete darf als ein wichtiges Zeugnis für die Bedeutung der Proselyten im Judentum aufgefaßt werden, zumal sonst die Nachrichten über diesen Gegenstand nicht allzu reichlich fließen. Daß die Proselyten der Fürbitte bedurften, geht aus einem Satze des Josephus, c. Apion. II, 10²⁾ hervor: „Viele der Hellenen sind zu unseren Gesetzen übergegangen; die einen sind dabei geblieben, andere, welche der Standhaftigkeit nicht fähig waren, sind wieder abgefallen“ (*εἰσὶ δ' οἱ τῇ καρτερίαν οὐχ ὑπομείναντες πάλιν ἀπέστησαν*).

Man könnte nun sagen: wenn die Bitte 13 den Proselyten gegolten hätte, so hätte ihre Zusammenfassung in der Eulogie auch eine entsprechende sein müssen. Darauf ist zu erwidern, daß der Beter nicht nur an die Proselyten denkt, sondern neben diese sich selbst stellt mit der Bitte um Lohn: *וְתֵן לָנוּ שְׂכָר טוֹב*; beide Kategorien, die „גִּרֵּי הַצִּדִּיק“ und die „לָנוּ“ faßt er dann zusammen in den Schlußbegriff *צְדִיקִים*. Diese unaufdringliche Art, von sich selber ohne viele Epitheta zu reden und sich in das Gebet einzuschließen, ehrt den Beter resp. den Urheber des Gebetes.

Die palästiniſche Rezension hat offenbar in dieser Benediktion den ursprünglicheren Wortlaut. Deshalb wage ich es auch nicht, die babylonische Form zur Bestimmung der Zeitverhältnisse und der Abfassungszeit heranzuziehen. Natürlich würde diese Fassung, nach der die *צְדִיקִים* und *חֲסִידִים* die Hauptrolle spielen und, während — wenigstens in manchen Lesarten — die Ältesten und Schriftgelehrten genannt sind, die

¹⁾ Revue 19, S. 32.

²⁾ Schürer III⁴, S. 165 f.

sadduzäischen Priester ganz fehlen, einen wichtigen Beitrag zu der Behauptung des pharisäischen, antiklerikalen Ursprungs der Tefilla liefern. In dieser Richtung ist die Bitte von den schon erwähnten jüdischen Forschern Loeb¹⁾ und Lévi²⁾ ausgelegt und verwendet worden. Allein hier schiebt die Textkritik einen Riegel vor. Es ist übrigens gerade bei dieser Bitte von großem Werte, die verschiedenen überlieferten Lesarten zu kennen und zu prüfen. Das Mehr, das die babylonischen Texte im Vergleich zu der palästinischen Überlieferung bieten, macht durchweg den Eindruck der späteren Hinzufügung.³⁾

Wenden wir uns nun der folgenden palästinischen 14. Bitte, der in der babylonischen Rezension die Bitten 14 und 15 entsprechen, zu, so ist auch hier zu sagen, daß die palästinische Form die ursprünglichere ist. Wir werden weiter unten noch auf das Verhältnis beider Überlieferungen zu sprechen kommen und begnügen uns jetzt mit der Bemerkung, daß die Fassung der Bitte in der palästinischen Form ihre Entstehung vor der Zerstörung Jerusalems wahrscheinlich macht. Den Grund, warum diese Bitte häufig der Zeit nach der Zerstörung zugewiesen wird, bilden die Worte der Eulogie בונה ירושלים. Allein vom Wiederaufbauen ist darin keine Rede.⁴⁾ Als das

1) Revue 19, S. 22.

2) Revue 32, S. 164 f. (Vgl. auch Revue 30, S. 183 ff., wo J. Lehmann aus den חסידים eine Art priesterliches Kollegium macht, das neben den eigentlichen Priestern beständig im Tempel bei der Ausübung des Kultus beschäftigt gewesen sein soll.)

3) Doch werden z. B. die Ältesten schon Tos. Ber. III, 25 als Teil dieser Benediktion genannt.

4) So auch Bouffet l. c. S. 204. Eine Parallele zu der Eulogie unsrer Bitte bildet der 7. Vers des im hebräischen Text auf Jesus Sirach 51, 12 folgenden Abschnittes: הוֹדוּ לַבּוֹנֵה עִירָא וּמִקְדָּשָׁא (vgl. R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch, S. 93 u. 60). Würden sich diese Worte, wie Smend im Sirach-Kommentar S. 502 f. meint, als ursprünglich oder auch nur als vor 70 entstanden erweisen, so würden sie eine Bestätigung unsrer Datierung der entsprechenden Worte der 14. Bitte enthalten. Schürer II⁴, S. 542, Anm. 156 erklärt gerade

palästiniſche Habinenu entſtand, da war Jeruſalem zerſtört, und man hat trotz der Eigenart dieſes Abkürzungsgebetes das deutlich zum Ausdruck gebracht durch die Worte בְּקִדְּשׁ בֵּית מִקְדָּשׁ; die hebräiſche Sprache bot alſo die Möglichkeit, klar auszudrücken was man dachte. Doch entſcheidend iſt nicht die Eulogie, ſondern der ganze Tenor der Bitte, der den Gedanken einer erlebten furchtbaren Kataſtrophe abſolut nicht nahe legt. Die Bitte müßte ja, wenn ſie erſt nach der Zerſtörung entſtanden wäre, ſehr bald nach 70, alſo unter dem unmittelbaren Eindruck des furchtbaren Unglücks im Angeſichte der Tempeltrümmer verfaßt ſein. Den Eindruck macht ſie aber abſolut nicht.¹⁾ Für die genauere Datierung gibt die Benediktion keine charakteriſtiſchen Momente an die Hand, denn für Jeruſalem und das Heiligtum konnte zu jeder Zeit gebetet werden. Schon Sirach 36, 18–19 ſteht das Gebet: „Habe Mitleiden mit der Stadt deines Heiligtums, mit Jeruſalem, dem Orte, wo du ausruheſt. Fülle Zion an mit den Segnungen deiner Verheißung und mit deiner Herrlichkeit deinen Tempel.“²⁾

Nun haben wir noch die 7. und 10. Bitte darauf hin zu prüfen, ob ihr Inhalt Anhaltspunkte für die Datierung der Tefilla gibt. Die 10. Benediktion enthält die Bitte um die

dieſen Vers für einen ſpäteren Einſchub, weil er בְּרִכָּה mit Wiedererbauer überſetzt. Daß es dies nicht bedeuten muß, beweist am beſten die oben angeführte Stelle des paläſt. Habinenu, in welchem nach 70 בְּרִכָּה durch מִקְדָּשׁ erſetzt wurde.

¹⁾ Widerſprechen würde dieſer Anſicht die von Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians, Beiträge I, Heft 3, S. 31 mitgeteilte Stelle aus Midr. r. zu Num. par. 23: „Seit der Tempel zerſtört war, wurde das Gebet geſprochen: geprieſen iſt der, der Jeruſalem baut, und ſeit die Toten von Bittir begraben wurden, d. h. ſeit dem Toleranzedikt (des Antoninus Pius), das Gebet: geprieſen iſt der Gute und Gutes Gebende,“ falls darin eine Erinnerung an die wirklichen Vorgänge vorläge. Ich kann indes nicht finden, daß der erſte Teil der Stelle unſere Auffaſſung bezüglich der 14. Bitte in Frage ſtellt. Es iſt natürlich, daß die Späteren bei dieſer Bitte an den Bau des zerſtörten Tempels dachten und danach ſich auch die Entſtehung der Bitte zurechtlegten.

²⁾ Vgl. Kauſch, Apokryphen des A. T., S. 409.

Sammlung der Zerstreuten. Dieses Thema spielt eine große Rolle in der jüngeren, besonders in der apokalyptischen Literatur.¹⁾ Doch waren solche Gedanken dem Judentum seit der Zeit der Propheten vertraut. Die Bitte 10 schließt sich ohne Zweifel an die Stellen Jes. 11, 12 und 27, 13 an und könnte demnach alt sein. Allein wir haben nicht den Eindruck, als ob die Diaspora so schwer auf dem Volke gelastet habe, daß sie Anlaß zu der täglichen Bitte um ihre Beseitigung werden mußte. Der Jude befand sich auch in der Fremde wohl, und gerade in der Zeit, in die wir bisher die Tefilla verlegten, hatte man genügende Erfahrung gesammelt, daß sich die Gemeinde auch in der Diaspora zu halten vermochte, und ein starkes Band regelmäßiger und freundschaftlicher Beziehungen umschloß Heimat und Fremde. Natürlich war es die Fremde, und den Tempel und seine wunderbaren Feste konnte der Diasporajude wohl durchschnittlich nur einmal in seinem Leben sehen. Allein in der Heimat war auch nicht alles Gold, was glänzte, und die zeitweiligen drückenden Notstände Palästinas erleichterten manchem das Wohnen in der Fremde. Möchte darum der Gedanke auftauchen, daß in unserer Periode, also etwa in den letzten Jahrzehnten des letzten vorchristlichen Jahrhunderts und im Anfang der christlichen Zeitrechnung, das Volk kaum diese Bitte verfaßt haben wird, so könnte dem immerhin entgegen gehalten werden, daß die pharisäischen Frommen, die doch die Urheber all dieser Bitten waren, auch die religiösen und sittlichen Gefahren der wachsenden Verbreitung des Judentums, besonders im Blick auf den hellenistischen Ansturm, und die dadurch drohende Verweltlichung scharf erkannten und darum um Verwirklichung des prophetischen Ideals von der Rückkehr der Zerstreuten bitten mußten. Dieser Gedanke wird wirksam unterstützt durch eine Stelle der

1) Vgl. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, S. 309 ff.

etwa aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts stammenden Psalmen Salomos, wo 8, 28 gebetet wird: „Bringe das zerstreute Israel zusammen aus Mitleid und Güte.“¹⁾ Auch bei dem Diasporajuden Philo bildet die Sammlung der in der Diaspora zerstreuten Juden in Palästina das wichtigste Moment der Zukunftserwartung.²⁾ Allein es kommt noch ein Punkt in Betracht, der wieder für spätere Entstehung spricht. Es ist in der 10. Bitte nicht bloß von der Sammlung der Zerstreuten die Rede, obwohl dieser Gedanke, wie die Eulogie beweist, das eigentliche Thema bildet, sondern auch von „unsrer Befreiung“. Der Ausdruck in beiden Rezensionen für Befreiung חירות ist spät-hebräisch und findet sich auf Münzen, die aus der Zeit der beiden Aufstände der Juden gegen die Römer und zwar wahrscheinlich aus der Zeit des ersten Krieges (66–73 n. Chr.) stammen.³⁾ Dieses Wort bildet einen starken Wahrscheinlichkeitsgrund, die 10. Bitte etwa in die Zeit um 70 zu legen. Vor oder nach der Zerstörung des Tempels? Blau⁴⁾ meint in einer Besprechung der Benediktionen des Schma, in deren einer das Wort חירות ebenfalls vorkommt,⁵⁾ von Erlösung (גאולה) werde man wohl schon im Tempel gesprochen haben, aber nicht von Befreiung (חירות). Unter der Regierung der unabhängigen Fürsten wäre eine solche Bitte nicht geduldet worden. Blau verlegt dann die betr. Benediktion in das erste Jahrhundert der römischen Herrschaft zwischen Pompejus und Vespasian, möglicherweise in die letzten Jahre des Tempels. Ohne darauf näher einzugehen, sei nur gesagt, daß zwischen „Erlösung“ und „Befreiung“ kein großer Unterschied ist — so-

1) Kautsch, Pseudepigraphen, S. 139.

2) Vgl. Bouisset l. c. S. 236.

3) Vgl. Revue 19, S. 20, Anm. 4 und Revue 31, S. 194; ausführlicher handeln von den Aufstandsmünzen Schürer I, 761 ff. und Graetz III⁵, S. 822 ff.

4) Revue 31, S. 194.

5) Vgl. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete, S. 9 oben.

wohl גאולה wie חירות finden sich auf Aufstandsmünzen ¹⁾ —, und zweitens: man darf sich, wie ich bei der Besprechung der 11. Bitte schon andeutete, alle diese Gebete nicht als Teile einer kirchlichen Agende, die vor ihrer Einführung in den Kultus der staatlichen Genehmigung bedurfte, vorstellen; sie waren ja nicht einmal aufgeschrieben, aber allerdings trotzdem das geistige Eigentum frommer und — furchtloser Männer. Ob die 10. Bitte im Tempel gebetet wurde oder nicht, ist für uns belanglos; aber darin bestärkt uns die Blaussche Ausführung, daß wir unsere Benediktion in die römische Zeit verlegen und zwar möglichst nahe an das Jahr 70 rücken.

Schwierigkeit bereitet die Erklärung der 7. Benediktion. Zunz ²⁾ bemerkt dazu: „Nummer 7 erscheint jetzt teils überflüssig, teils am unrichtigen Orte. Wahrscheinlich aber wurde sie zur Zeit eines schweren Unglücks, vielleicht unter Epiphanes oder Pompejus, in die Tefilla eingefügt.“ Nun scheint mir das Elend, um dessen Abwendung gebetet wird, nicht unbedingt ein nationales Unglück sein zu müssen. Die beiden Rezensionen stimmen ziemlich überein. Das Mehr der babylonischen ist leicht als Zusatz zu erklären. Der Hauptbestandteil der Bitte setzt sich wörtlich zusammen aus dem Anfang von Ps. 119, 153 ראה עניי und dem Anfang des folgenden Verses ריבה ריבי וגאלני. Natürlich sind die Worte, wie in all den entsprechenden Fällen, in die Pluralform gebracht, da es sich um ein Gemeindegebet handelt. Sollten nicht die pharisäischen Frommen zu einer Zeit, da sie noch die Bedrückten waren, so gebetet haben? Sicher legt die biblische Grundstelle diese Deutung nahe. Ähnlich, wenn auch unbestimmter, hat schon Raschi ³⁾ in seinem Kommentar zu Megilla 17b in dieser

¹⁾ Vgl. Schürer I, S. 766 f.

²⁾ Gottesdienstliche Vorträge, S. 381.

³⁾ Berühmter Talmudgelehrter und Gesetzesklärer in Frankreich und Deutschland 1040–1105; vgl. über ihn Hamburger l. c., Abteil. III, Suppl. VI, S. 40–42; D. Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur, S. 354 ff.

Benediktion die Bitte des Unterdrückten gesehen, der, in ständiger Not befindlich, zu schwach ist, sich selbst gegen die Welt voller Tücke zu verteidigen, und darum Gott die Vertretung seiner Sache überläßt. ¹⁾ Elbogen bemerkt zu dieser Erklärung: „Die Eulogie *ברוך ישראל* läßt sich dann nur recht gezwungen erklären.“ Bei der Deutung auf die bedrückten Pharisäer ist die Eulogie vollauf verständlich. Oder sollte es nicht „Erlöser Israels“ heißen können, weil nur ein Teil Israels betet? Gerade dieser Teil hält sich für das wahre Israel. „Die Pharisäer sind weiter nichts als die Juden im Superlativ, das wahre Israel“, sagt Wellhausen. ²⁾ Auch in der rabbinischen und apokalyptischen Literatur ist es eine sehr beliebte Vorstellung, daß die Gemeinde der Frommen sich an die Stelle Israels als Empfänger des Heils und der Erlösung stellt. ³⁾ Übrigens schließt auch Ps. 25, ⁴⁾ der ähnlichen Inhalt hat wie die 7. Bitte, mit den Worten: „Gott erlöse Israel aus allen seinen Nöten“, und Ps. 73, der ebenfalls Fromme und Gottlose einander gegenüberstellt, beginnt: „Gott ist gütig gegen Israel, gegen die, die reines Herzens sind.“

Wie hätte die Eulogie übrigens sonst lauten sollen? *ברוך*, unser Erlöser? Das verstieß gegen die — wenigstens bevorzugte — Eulogie von zwei Worten ⁵⁾ und paßte nicht zum Rhythmus. Ich kann nicht finden, daß gegen die genannte Deutung ein stichhaltiger Grund geltend gemacht werden kann und lehne die nationale Auffassung der Bitte ab. Für die gegebene Erklärung darf auch die Stellung der Bitte innerhalb des ganzen Gebetes geltend gemacht werden, wenn

¹⁾ Vgl. Elbogen, Geschichte, S. 22.

²⁾ Pharisäer und Sadduzäer, S. 17.

³⁾ Vgl. Volz, Jüdische Eschatologie, S. 68 f. u. 315 f.

⁴⁾ Falls diese Worte zum Psalm gehören und nicht bloß eine liturgische Zutat sind.

⁵⁾ Vgl. dazu die übrigens nicht ganz einwandfreien Ausführungen von J. Derenbourg in Revue 14, S. 26–32. Die Untersuchung über die poetische Form der Tefilla gehört in das Kapitel vom Text.

man auch gerade mit Beweisen aus der Anordnung und Reihenfolge wird vorsichtig sein müssen. Darin besteht nämlich gerade die Schwierigkeit dieser Benediktion für die Erklärer, daß eine Bitte mit angeblich nationalem Inhalt inmitten der Bitten um das Wohl des Einzelnen steht. Elbogen¹⁾ versucht aus Mišna Taan. II und der babylonischen Gemara zu der Stelle (16 b) den Nachweis zu liefern, daß die 7. Benediktion ursprünglich der Fastenliturgie angehörte und aus dieser in die tägliche Tefilla kam. So erkläre sich dann ihre Stellung, da die Fastenliturgie naturgemäß an das Gebet um Vergebung der Sünden anknüpft. Ich bin nicht in der Lage, die Richtigkeit dieser Behauptung nachzuprüfen. Bedenklich mag es schon stimmen, daß zu dem Zwecke die Mišnastelle „aus zwei nicht homogenen Teilen“ bestehen muß, und die Erklärung der Gemara „wohl für spätere Zeit berechtigt sein,“ „jedoch dem ursprünglichen einfachen Sinn der Anordnung kaum entsprechen“ darf. Doch, wie dem auch sei, was ist gewonnen, wenn wir wissen, daß die 7. Bitte aus dem Fastenritual stammt? Damit ist das Problem nur verschoben. „Das Fastenritual ist älter als die Zahl achtzehn der täglichen Benediktionen“, aber damit wissen wir über seine Zeit und Entstehung noch nichts. Es ist möglich, daß ihm dieselben Entstehungsverhältnisse zugrunde liegen, wie wir sie von der Tefilla nachgewiesen haben. Dann bliebe auch danach die obige Erklärung der 7. Bitte bestehen, es müßte denn sein, daß ihre Anwesenheit in einem Fastenritual ihren nationalen Charakter unbedingt erhärten könnte.

Bemerkt sei noch, daß Dalman²⁾ diese, wie die Bitten 10 bis 14, als „Erlösungsbitten“ mit „Wahrscheinlichkeit“ der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zuweist.

Abschließend möchte ich es als sehr wahrscheinlich bezeich-

1) Geschichte S. 23 f.

2) R. E.⁸ Band 7, S. 10

nen, daß die 7. Bitte den „Streit“ widerspiegelt, den die Frommen gegen die gottlosen Sadduzäer führten, und zwar das Stadium des Streites, in dem die Pharisäer noch die Unterliegenden waren. Damit kommen wir mit der Datierung sicher in vorchristliche Zeit. Boussset sagt mit Recht: ¹⁾ „Zu Jesu Zeit sind diese Frommen wahrlich nicht mehr die Unterdrückten und Gerichteten. Sie sind die Angesehenen, die Gehörten und Herrschenden, ihnen folgt das Volk.“ Hat diese Bitte vielleicht die neue Wendung des Kampfes inauguriert, die eintrat, als die Pharisäer von Alexander Jannai mit dem Schwerte geschlagen, ihr Schwert in die Scheide steckten und ihren Streit Gott zur Führung überwiesen? ²⁾ Sie würde dann mit zu den ältesten Benediktionen der Tefilla gehören. Da könnte es verwunderlich erscheinen, daß sie hier an letzter Stelle behandelt wurde. Darum sei nochmals daran erinnert, daß die Reihenfolge dem Prinzip unterstand, zuerst die Benediktionen zu prüfen, die für die Ansetzung der Tefilla charakteristische Momente enthalten und auch nach einem gewissen consensus omnium für älter gehalten werden, um dann nach diesen beiden Grundsätzen gewissermaßen von den leichter zu bestimmenden zu den schwereren aufzusteigen, um im Zweifelsfall vom Gesamteindruck auf die Einzelergebnisse schließen zu können.

Damit haben wir die Benediktionen erklärt resp. auf für die Datierung wichtige Momente ihres Inhaltes hin geprüft,

¹⁾ Religion des Judentums, S. 213.

²⁾ Da zu der Abfassung eines Gemeindegebetes nicht nur Volkskreise und religiöse Richtungen gehören, sondern auch einflußreiche Männer und anerkannte Führer, so sei hier erwähnt, daß gerade in der Zeit des Jannai und der Alexandra die Gemeinde der Frommen in Simon ben Schetaß und Juda ben Tabbai zwei bedeutende Lehrer hatte, die einen großen Einfluß im ganzen Volke besaßen. Simon ben Schetaßs Eingreifen in die Geschichte dieser Zeit war so mächtig, daß seine Gesinnungsgenossen diese Periode ebenso nach ihm wie nach der Königin bezeichneten. Sie nannten sie „die Tage Simon ben Schetaßs und der Königin Salome“ (Graetz III ⁵, S. 136).

welche R. Gamaliel II., als er etwa in den Jahren 80–90 n. Chr. zum Patriarchen gewählt wurde, vorfand und redigieren ließ. — Über die unter ihm und auf seine Veranlassung hinzugefügte 12. Benediktion muß besonders gehandelt werden. — Die Untersuchung ergab, daß wir den Hauptteil der Tefilla in die vorchristliche Zeit und zwar etwa in die mittleren und letzten Jahrzehnte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts weisen dürfen.

Wir müssen nun noch, nachdem wir auf die Zeitverhältnisse so eingehend Rücksicht genommen haben, die Frage aufwerfen, ob wir in der Literatur jener Periode Anhaltspunkte finden, die unsere bisherigen Resultate korrigieren oder bestätigen und eventuell die Zeit der Abfassung noch genauer präzisieren. Smend hat in seinem Sirachkommentar¹⁾ einen Abschnitt des Sirach in Parallele gestellt mit dem Achtzehngebet, und Schürer²⁾ deshalb, wenn auch mit Vorbehalt,³⁾ Jesus Sirach zu den „Grundlagen“ des Achtzehngebets gerechnet. Es handelt sich um die 16 Disticha, welche im hebräischen Sirachtext auf c. 51, 12 folgen.⁴⁾ In der griechischen Übersetzung des Enkels und im syrischen Text fehlt der Abschnitt. Smend hält ihn als notwendigen Schluß zu 51, 1–12 für ursprünglich. Gegen die Ursprünglichkeit dieses Abschnittes, d. h. gegen seine Abfassung durch den Sohn Sirachs hat sich Peters⁵⁾ ausgesprochen. Hier kann die Frage natürlich nicht entschieden werden. Aber angenommen, das Stück sei, wie Smend und Schürer meinen, in der Hauptmasse echt, dann enthält das Buch Sirach „die auffälligsten Parallelen

¹⁾ S. 502 f.

²⁾ I. c. II⁴, S. 542, Anm. 156.

³⁾ Schürer gibt die Möglichkeit späterer liturgischer Einschübe in die Sirachstelle zu.

⁴⁾ Vgl. R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch, S. 93 u. 60.

⁵⁾ H. Peters, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus S. 304 ff.

mit dem Schmone Esre“. Müssen wir deshalb unser Gebet früher ansetzen? Was heißt überhaupt „Grundlage des Gebetes“? Schürer schließt die Anmerkung, in der er die Frage behandelt, an den Satz an: Das Achtzehngebet hat die Form von 18 Benediktionen um das Jahr 70–100 n. Chr. erhalten, „und es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die Grundlage des Gebetes noch erheblich älter ist“. „Zu den Grundlagen“ gehört, wie er dann ausführt auch Jesus Sirach. Soll das nun heißen, daß die Tefilla in ihren frühesten Bestandteilen in die Zeit Sirachs zu verlegen ist? In dem ganzen Zusammenhang kann nur das gemeint sein. Nun ist es in der Tat auffallend, daß ein verhältnismäßig kurzes Stück so viele Parallelen zur Tefilla enthält; aber daß das Achtzehngebet in wie auch nur immer zu denkenden ursprünglichen Bestandteilen in die Zeit des Sohnes Sirachs fällt, halte ich für ausgeschlossen. Die Zeitverhältnisse, die unser Gebet voraussetzt, sind trotz mancher verwandter Züge andere wie die, welche der Weisheitslehrer um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert im Auge hat. Der Pharisäismus, der notwendig nicht bloß bei einzelnen Bitten, sondern bei dem ganzen anfänglichen Gedanken einer abzufassenden Gebetsformel Pate gestanden haben muß, existierte noch nicht zur Zeit des Sohnes Sirachs. Von Einzelheiten etwa, daß die 2. Benediktion, die doch wohl zu den ältesten Teilen der Tefilla gehört, mit ihrem frohen Glauben an die Auferstehung im Gegensatz steht zu Sirachs klagenden Worten „Ach Tod! wie bitter ist die Erinnerung an dich, dem Mann, der ruhig an seiner Stelle lebt“, ¹⁾ oder daß die Worte Sirach 51, 12, 8 „Der dem Hause Davids ein Horn sprossen läßt“ in der ursprünglichen, 14. Bitte der palästinischen Rezension keine Parallele haben, sondern

¹⁾ Vgl. außer Smend und Peters noch Schlatter, Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach in „Beiträge zur Förderung christl. Theologie“ I, 5 u. 6, S. 25 und Kautsch, Apokryphen, S. 434.

erst in der sicher späteren Fassung der babylonischen 15. Bitte in der Form **מַצְמִיחַ קֶרֶן יְשׁוּעָה** wiederkehren, kann darum abgesehen werden.

Doch verhehle ich mir nicht, daß damit das Problem, wie sich die Tefilla zu der genannten Sirachstelle verhält, noch nicht gelöst ist. Die wichtigsten Parallelen sind: **מִנֵּן אֲבִרָהֶם** (Vers 10 der Sirachstelle = Tefilla 1), **יוֹצֵר הַכֵּל** (Vers 4) ähnlich **קִנְיָה הַכֵּל** (Tefilla 1), **גִּבּוֹרֵי יִשְׂרָאֵל** (Vers 5 = Tef. 7), **מִקְבֵּץ** (Vers 6 = Tef. 10), **בֵּינָה עִירָו וּמִקְדָּשׁוֹ** (Vers 7 ähnlich Tef. 14), **מַצְמִיחַ קֶרֶן לְבֵית דָּוִיד** (Vers 8 ähnlich Tef. babyl. 15). Es sind also in den 12 Versen 6 mehr oder weniger deutliche Parallelen zur Tefilla. Zufällig können sie nicht sein. Eine Abhängigkeit des einen vom andern muß konstatiert werden. Das Achtzehngebet reicht auch in den ältesten Bestandteilen nicht in die Zeit Sirachs zurück. Dabei beziehen sich die Parallelen zum größten Teil auf Benediktionen, die gewöhnlich zu den jüngsten Stücken der Tefilla gerechnet werden, wie 7, 10, 14 u. 15; von den anerkannt alten Benediktionen ist nur die 1. vertreten. Somit bleibt nur übrig, die Echtheit des vorliegenden Sirachstückes zu bezweifeln. Es ist möglich, daß auf Sirach 51, 12 ursprünglich eine längere Lobpreisung Gottes folgte. Die Tefilla hat dieser, wie vielen andern Bibelstellen, einzelne wenige Worte entlehnt, und später ist die Beziehung zwischen beiden dadurch noch reicher gestaltet worden, daß man umgekehrt aus dem Wort- und Gedankenschatz der Tefilla die Sirach-Litanei durch Einschübe erweiterte.¹⁾ Auf die Datierung der Tefilla dürfen wir jedenfalls dieser als ursprünglich nicht genügend erwiesenen Stelle keinen Einfluß einräumen.

Dasselbe gilt von der Sirachstelle 36, 1–11,²⁾ welche

¹⁾ N. Peters (l. c. S. 307) hält es für möglich, daß beide, wenigstens teilweise, in der Benützung derselben Grundstellen zusammentreffen.

²⁾ Vgl. Kauzsch, Apokryphen, S. 407 ff. (hier 33, 1–13 a u. 36, 16 b–22.)

E. G. Hirsch¹⁾ mit der Tefilla verglichen hat. Hirsch hält diese Verse für eine Epitome der Tefilla aus den Tagen Sirachs und beweist damit das hohe Alter der Tefilla. Es lassen sich eine ganze Reihe Übereinstimmungen, sowohl Wort- wie Gedankenparallelen, konstatieren, aber der Unterschied ist andererseits so groß, daß von einer „Epitome der Tefilla“ nicht geredet werden kann. Möglich ist, daß dieses Sirachgebet den Verfassern der Tefilla bekannt war und so einen gewissen Einfluß auf das neu entstehende Gebet bekommen hat. Zu Altersbestimmungen der Tefilla darf es aber nicht verwendet werden. Das Achtzehngebet stellt in der einheitlichen Form aller seiner Bitten und in der bestimmt ausgeprägten religiösen Richtung, die es vertritt, all diesen Gebeten gegenüber etwas absolut Neues dar.

Auf ein anderes Literaturdenkmal aus der für die Tefilla in Betracht kommenden Zeit hat als Parallele zum Achtzehngebet Isr. Lévi in einer kurzen Abhandlung in der *Revue des études juives* 1896, ²⁾ betitelt „Les dix-huit bénédictions et les Psaumes de Salomon“, aufmerksam gemacht. Der Gedanke, die Psalmen Salomos auf ihre Verwandtschaft zum Schmone-Esre zu untersuchen, lag nahe, wenn man einmal den pharisäischen Einschlag dieses Gebetes erkannt hatte. Denn die Bedeutung dieser Lieder³⁾ beruht im wesentlichen darauf, daß sie uns ein treues Bild der pharisäischen Frömmigkeit aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert geben. Die Zeitverhältnisse, welche diese Psalmen voraussetzen, machen es deutlich, daß sie bald nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus, teilweise erst nach dem Tode des Pompejus, geschrieben sind. So werden sie denn von den meisten Forschern in die Zeit von

¹⁾ Jewish Encyclopedia XI, S. 280.

²⁾ Band 32, S. 161 ff.

³⁾ Vgl. Wellhausen, Phariseer und Sadduzäer, S. 131 ff.; Die Einleitung und Übersetzung von R. Kittel in Kauchschs Pseudepigraphen; Schlatter, Geschichte, S. 190 ff.; Schürer III⁴, S. 205 ff.

etwa 63—45 v. Chr. verlegt. Da in jene Zeit, wie wir gesehen haben, auch die Entstehung der Tefilla fällt, so ist gerade bei unserer Datierung derselben ein Vergleich mit den genannten Psalmen geboten.

Wenn man indessen von Lévis Ankündigung her sich an die Lektüre dieser Psalmen macht, ist man einigermaßen erstaunt. So wichtig diese Psalmen als Schilderungen der Zeitverhältnisse und besonders des Gegensatzes zwischen Pharisäern und Sadduzäern für die Tefilla sind, so kann ich in ihnen doch keine eigentliche Parallele zum Achtzehngebet finden.

Lévi führt zuerst die zahlreichen Stellen an, in denen der Psalmdichter seinen Unwillen über die Gottlosen im Volke Ausdruck verleiht, und sieht darin eine deutliche Parallele zur 12. Bitte der Tefilla, die man nur nach einer falschen Interpretation des Talmud nach der Zerstörung des Tempels entstanden sein lasse und die seiner Meinung nach gegen die Sadduzäer, die Helfershelfer der verhassten hasmonäischen Könige, gerichtet ist. Die Auffindung der paläst. Rezension hat die talmudische Überlieferung in betreff der 12. Bitte, von der wir noch sprechen werden, bestätigt. Damit ist die ganze Gleichsetzung hinfällig. Im Gegenteil fällt uns auf, daß wir von den scharffen Verdammungsurteilen über die Sadduzäer, welche die ganzen Psalmen durchziehen, in unserem Gebete nichts finden.

Lévi stellt dann die messianischen Stellen beider Stücke einander gegenüber und sagt da zunächst von der Tefilla: Il est convenu que les morceaux qui parlent du rejeton de David, de la reconstruction de Jérusalem et du retour de la résidence de Dieu dans la ville sainte sont postérieurs à la destruction du temple. Or, que dira-t-on en retrouvant exactement tous ces vœux dans notre Psautier? Angeführt werden dann die Stellen Ps. Sal. 17, 5—8, 21 u. 30.

Nun bin ich ja auch der Ansicht, daß die pal. Rezension der 14. Bitte vor die Zerstörung Jerusalems fällt, aber Lévi hat nur die babylonische Rezension vor Augen, und die Bitten 14 u. 15 dieser Rezension — es wird davon noch ausführlich die Rede sein — sind eben trotz Lévi erst nach der Zerstörung Jerusalems in ihre Form gebracht worden. Dabei enthalten die von Lévi angeführten Psalmstellen wirklich keine Parallelen zum Wortlaut der beiden Benediktionen. Lévi vergißt ganz, daß die messianische Hoffnung älter ist als die Psalmen Salomos, und die Tefilla dafür auch ohne diese Psalmen im Alten Testament ihre Vorlagen fand. Dasselbe gilt für die Gegenüberstellung der 10. Benediktion mit entsprechenden Gedanken des Psalters. „Bringe das zerstreute Israel zusammen aus Mitleid und Güte“, so bittet die oben schon angeführte Stelle Ps. Sal. 8, 28, und in 11, 1 ff. vergegenwärtigt sich der Dichter die Verheißungen der Propheten von der Heimkehr der Zerstreuten. Welche Parallele! Allein haben wir nicht in Jes. 11, 12 und 27, 13 eine viel deutlichere Parallele zur 10. Bitte?

Gerade bei der 10. Benediktion der Tefilla sehen wir, daß der Verfasser, falls er die Psalmen Salomos gekannt hat, bewußt über sie hinweg auf den Wortlaut des Prophetenwortes zurückgegangen ist. Übrigens bedeutet es viel mehr, wenn von den 18 Benediktionen, die eine ganz kurze Auswahl von Gebetsgegenständen und Bitten enthalten, eine diesem Thema gewidmet ist, als wenn in dem viel umfangreicheren Psalter Salomos gelegentlich für die Sammlung der Zerstreuten gebetet wird.

Als Parallele zur 11. Bitte gibt Lévi Ps. 17, 41 an, wo es vom Messias heißt: „gerade leitet er sie alle, und unter ihnen ist kein Übermut, daß Gewalttat unter ihnen verübt werde.“ Diese Stelle soll der Bitte „herrsche über uns, du allein“ entsprechen. Nur ist eben im Achtzehngebet diese Bitte

an Gott gerichtet, während hier von der Herrschaft des Messias die Rede ist. Sodann ist auch hier wieder die Parallele zu der Bitte das Prophetenwort Jes. 1, 26. Die Verse des Psalters, die man zum Verständnis der 11. Bitte notwendig heranziehen muß, Ps. 4, 1 ff. erwähnt Lévi merkwürdigerweise nicht. Kittel überschreibt diesen Psalm mit „Heuchler im hohen Rate“. Da lesen wir: „Was sitzt du Unheiliger im Rate der Frommen, da doch dein Herz weit ab ist vom Herrn, und du mit Übertretungen den Gott Israels reizest? An Worten und an Gebärden alle andern überragend, ist er mit harten Worten bereit, die Schuldigen im Gericht zu verurteilen. Er ist voran, Hand an ihn zu legen wie im frommen Eifer, während er doch selbst in vielfache Sünde und Unreinheit verstrickt ist.“ Ps. 17, 20¹⁾ wird geklagt: „Der König in Gottlosigkeit, der Richter in Abfall, das Volk in Sünde.“

Solche Verse lassen uns die Notwendigkeit der 11. Bitte, ohne indes eine Parallele zu ihr zu sein, verstehen und bilden eine starke Stütze für die oben gegebene Erklärung und Dattierung derselben.

Ps. Sal. 3, 12²⁾ findet sich der Gedanke der Auferstehung: „Die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben.“ Ein solcher Vers bestätigt uns, was wir aus vielen andern Zeugnissen wissen, daß die Pharisäer an die Auferstehung der Toten glaubten. Weit mehr, als dieses gelegentliche Trostwort, besagt natürlich die 2. Bitte, die ihren Zweck darin hat, den Glauben an den Gott, der Tote auferweckt, gewissermaßen als Protest gegen den Unglauben zu bekennen. Auch Lévi hat das empfunden; er sagt von der Auferstehung, wie sie die Psalmen erwähnen: „elle n'y est pas affirmée

¹⁾ In der Übersetzung Wellhaußens (Beilage von Pharisäer und Sadduzäer) 17, 22.

²⁾ Ich bemerke, daß ich mich mit der Reihenfolge an die Darstellung Lévis halte.

avec une insistance aussi caractéristique que dans le deuxième paragraphe du Schemonè-Esré.“ Also ist die Parallele doch auffallend schwach? Lévi hat eine andere Erklärung: Der Verfasser der Psalmen ist mehr un Pharisien démocratique et anticlérical, qu'un Pharisien de l'école; deswegen kommt es ihm auch nicht so sehr auf den Unterschied in der Lehre an. Das ist eine Vermutung, die sich nicht beweisen läßt. Wir sind in der Kenntnis des Pharisäismus jener Jahre sicherlich noch nicht so weit, daß wir schon verschieden nuancierte Richtungen innerhalb desselben feststellen können.

Zuletzt holt Lévi den im Psalter mindestens 17 mal gebrauchten Ausdruck „saint“ als Übersetzung von ὁσιος herbei, um die Verwandtschaft der beiden Stücke (la parenté de nos deux compositions) zu beweisen. Man sollte denken, daß dann im Achtzehngebet auch sehr oft von den Frommen die Rede sein müsse, und ist verwundert, daß nur die 13. Bitte und zwar nur nach der babylonischen Rezension diesen Ausdruck enthält. Natürlich beweist die häufige Erwähnung der Gerechten oder der Frommen im Zusammenhang mit anderen Gründen, daß die Psalmen Salomos in den pharisäischen Kreisen entstanden sind, und das genügt, um sie für das Verständnis des Achtzehngebets, für welches dieselbe Voraussetzung zutrifft, sehr wertvoll erscheinen zu lassen. Aber es ist nicht so, als ob auf Schritt und Tritt die Verwandtschaft der beiden nachzuweisen wäre.

Eine für das Verständnis der Tefilla wichtige Stelle der Psalmen Salomos, die Lévi nicht erwähnt, finde ich in Ps. 5, 8 ff.¹⁾ Hier lesen wir:

„Wenn ich hungere, schreie ich zu dir, o Gott,
und du gibst mir.

Die Vögel und die Fische nährst du,

¹⁾ In der Übersetzung Wellhausen's Ps. 5, 10 ff.

indem du der Steppe Regen gibst, damit das Gras sprossen kann. Du schaffst Futter auf der Trift für alles Getier, und wenn sie hungern, so erheben sie ihr Antlitz zu dir."

Ich behaupte nicht, daß das eine Parallele zur 9. Benediktion sei, aber diese Stelle beweist, daß man in den pharisäischen Kreisen jener Zeit im Gebet auch der Nahrungsorgen gedacht hat, und bestätigt, was wir oben über die Zeit und Entstehungsverhältnisse der 9. Bitte gesagt haben.

Sogar von einer formalen Ähnlichkeit zwischen Psalmen Salomos und Tefilla, die Lévi ebenfalls nicht entdeckt hat und die vielleicht doch ein wenig wichtiger ist, als die sicherlich rein zufällige Übereinstimmung in der Zahl 18 (18 Psalmen und 18 Benediktionen), könnte man sprechen. Vier Psalmen: 2, 5, 6 und 8 schließen ähnlich wie die Benediktionen der Tefilla mit einer Eulogie, die deutlich auf den vorangehenden Inhalt Bezug nimmt; 3. B. 2, 37:¹⁾ „gelobet sei der Herr in Ewigkeit angesichts seiner Knechte!" oder 6, 6: „gepriesen sei der Herr, der Gnade an denen übt, die ihn wahrhaftig lieben!" Ich wage es indessen nicht, aus diesem Grunde von einer Abhängigkeit der Tefilla vom Psalter Salomos oder umgekehrt zu sprechen.

Nach Lévi differiert die Tefilla in einem wichtigen Punkte von den Psalmen Salomos. Da der Psalter kurz nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus geschrieben ist, ne laisse pas de respirer de la haine contre les Romains; dans le Schemoné-Esrè, au contraire, aucun mot contre l'étranger. Aber auch hier irrt Lévi. Bezüglich der Tefilla trifft ihn allerdings kein Vorwurf, da er die palästinische Rezension mit ihrem מלכות זרן in der 12. Bitte noch nicht kannte,²⁾ aber

¹⁾ Nach der Übersetzung Kittels; bei Wellhausen differiert die Zählung der Verse um ein Geringes.

²⁾ In den gebräuchlichen jüdischen Gebetbüchern findet sich der Ausdruck nicht. Doch haben ihn einige ältere Ausgaben der babylonischen Rezension: מלכות זרן lieft der Gaon Amram (nach einer von Dr.

seine Worte über die Psalmen Salomos erwecken falsche Vorstellungen. Von unaufhörlichem Haß gegen die Römer kann man nicht sprechen. Die Römer sind nach der Auffassung der Psalmen die Zuchtrute Gottes, und es ist Gottes Gericht, daß sie dem hasmonäischen Fürstengeschlechte ein Ende gemacht haben. Wellhausen¹⁾ meint sogar, daß „die Frommen vielleicht anfangs wenigstens mit halben Sympathien auf der Seite des Pompejus standen,“ als dieser Aristobul und seinen sadduzäischen Anhang bekämpfte, und sich erst über ihn entrüsteten, nachdem er die bekannten Ungesetzhlichkeiten begangen hatte. Kittel²⁾ sagt ähnlich: „Die Lieder begrüßen den Untergang der hasmonäischen Herrschaft als ein gerechtes Gottesgericht mit unverhohlener Befriedigung, und nur soweit Pompejus den ihm gewordenen Auftrag überschreitet, wird ihm Tadel zuteil“. Man kann also ruhig sagen, daß die Tefilla und die Psalmen Salomos in diesem Punkte übereinstimmen, denn die Tefilla jener Zeit enthielt, da die 12. Bitte, wie noch gezeigt werden soll, erst nach 70 n. Chr. hinzugefügt wurde, kein Wort gegen die Römer, und in den Psalmen Salomos

Marx: Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram, benutzten Handschrift), der Gaon Saadja (nach A. Berliner, Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche, S. 52), Maimonides (der Text des Achtzehngebets findet sich im letzten Traktat *כל תפלות כד השנה* des 2. Buches von Mišne Thora), der von Dalman veröffentlichte jemenische Siddur, die von Dalman mit B bezeichnete Leipziger Handschrift des deutschen Siddur und der hebräische — die arabische Übersetzung hat den Ausdruck nicht — Text des Schmone-Esre, den David Künstlinger (Krakau 1910) herausgegeben hat. Lévi selbst hat (allerdings 11 Jahre nach der oben besprochenen Veröffentlichung) 1907 in der *Revue des études juives* 53, S. 237 ff. Fragmente der Tefilla, die aus der Geniza in Kairo stammen, veröffentlicht, und hier (S. 238 oben) finden wir in dem lückenhaften Text der 12. Bitte ebenfalls die Lesart *מלכות זרין*. Hätte Lévi 1896, als er die Tefilla mit den Psalmen Salomos verglich, den Ausdruck schon gekannt, würde er wohl — übrigens damit allein stehend — diesen Teil der 12. Bitte als ebenfalls aus vorchristlicher Zeit stammend angesehen und damit einen weiteren Punkt der Übereinstimmung mit den Psalmen Salomos konstatiert haben.

¹⁾ l. c. S. 143 — ²⁾ l. c. S. 128.

werden diese trotz der Schändung des Allerheiligsten durch Pompejus und der ausdrücklichen Bezugnahme auf diese Vorgänge verhältnismäßig glimpflich behandelt. Die ganzen Psalmen sind nur vom Gegensatz gegen die inneren Feinde durchzogen.¹⁾ Für Lévi hat diese angebliche Differenz in der Stellung zu Rom die praktische Bedeutung, daß er deshalb die Tefilla in ihren jüngsten Partien vor dem Jahre 63 v. Chr. verfaßt sein läßt.²⁾ — Mit den älteren Teilen des Gebetes, wozu er namentlich die letzte Benediktion rechnet, geht Lévi höher hinauf: entweder in die Zeit des Johannes Hyrkan oder sogar in die vormakkabäische Periode. — Gerade dieser kategorische Schluß auf das Alter der Tefilla aus dem Vergleich mit den Psalmen zeigt noch einmal die Schwäche resp. Unrichtigkeit der Methode Lévis bei der Vergleichung der beiden Vorlagen.

Die Psalmen Salomos sind ohne Zweifel von größtem Werte für das historische Verständnis der Tefilla, aber weniger als direkte Parallele, sondern mehr indirekt dadurch, daß sie uns Blicke in die Frömmigkeit eines Volkskreises tun lassen, dem wir auch das Achtzehngebet verdanken. Aber mit dem Versuch, aus der Gleichheit oder Verschiedenheit Schlüsse zu ziehen auf die Priorität des einen oder andern, wird man sehr vorsichtig sein müssen. So ist es auch nichts weiter als willkürliche Konstruktion, wenn Lévi aus der Tatsache, daß im Psalter nirgends vom Gesetz die Rede ist und daß die 4. Bitte der Tefilla um Erkenntnis in den Psalmen keine Parallele hat, schließt, daß der Verfasser der Psalmen ein pharisäischer Laie (un Pharisien laïque), ohne Interesse für die rabbinische Scholastik war.

¹⁾ Wenn es scheinen könnte, als sei die Ausführung über die Psalmen Salomos in diesem Punkte unnötig breit, sei angedeutet, daß wir darauf in anderem Zusammenhange noch zurückkommen müssen.

²⁾ l. c. S. 177.

Die Frage, wie man sich das Verhältnis der Tefilla zum Psalter Salomos zu denken hat, braucht glücklicherweise in vorliegender Untersuchung nicht gelöst zu werden. Man hat nicht den Eindruck, daß sie aufeinander Bezug nehmen, oder daß eines der beiden Stücke dem andern zum Muster gedient hat. Die Frage nach der Priorität ist auch deshalb schwierig, da wohl beide, Psalter und Tefilla, nicht auf einmal entstanden und auch mehrere Verfasser gehabt haben.

Jedenfalls bestärkt uns der Psalter in der Überzeugung, mit der oben angegebenen Datierung der Tefilla im allgemeinen das Richtige getroffen zu haben. Wenn, wie Wellhausen¹⁾ und Kittel²⁾ meinen, auch die Psalmen Salomos zum Gebrauch der Gemeinde im synagogalen Gottesdienste bestimmt waren, dann wird man allerdings die letzten Bedenken fahren lassen dürfen, daß auch die im Ton viel ruhigere und im Blick auf die inneren Feinde gemäßigtere Tefilla in jener Zeit ein Glied des offiziellen Gemeindegottesdienstes werden konnte.

In diesem Zusammenhang ist nun noch eine weitere Frage zu streifen, welche die gottesdienstliche Stellung der Tefilla betrifft. Wir haben bereits gesehen, daß die Tefilla auch im Tempel Verwendung fand, und müssen darauf noch einmal zurückkommen. Wir berühren damit eine Frage, deren Lösung offenbar noch Schwierigkeiten bereitet. K. Kohler sagt in seiner Untersuchung „Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie“:³⁾ „Zwischen dem Opferkultus des Tempels unter der Leitung der Priester vom Hause Zadoks und dem Gemeindegottesdienst im Betlokal gähnt eine Kluft, über die die Wissenschaft noch keine Brücke zu bauen vermocht hat.“ Vielleicht war die Aufnahme der sicher im Schatten der Synagoge entstandenen Tefilla in

¹⁾ l. c. S. 131. — ²⁾ l. c. S. 129 f.

³⁾ Monatschrift 1893, S. 441.

den Tempelkult ein Versuch, die Spannung zwischen Tempel und Synagoge zu mildern. Allerdings durfte dann die Tefilla nicht, wie Lévi meint, der Ausdruck potenziierter antiklerikaler Gesinnung sein. In der antiklerikalen Tendenz sieht Lévi einen charakteristischen Zug, den Achtzehngebet und Psalter Salomos angeblich gemeinsam haben. Ich kann aber in beiden Stücken nichts finden von „dédain pour le temple“ und „hostilité contre les prêtres“. Daß Pompejus es gewagt hat, Israel mit Krieg zu überziehen, brachte die Frommen noch nicht in Harnisch, er war Gottes Zuchtrute, aber daß er als unbeschnittener Heide den Tempel betritt und Gottes Altar besteigt, das führt zu seiner Verfluchung durch die Frommen. In ihrem tiefen Schmerz um das geschändete Heiligtum klagen sie die Gottlosigkeit der „Söhne Jerusalems“ an, die „das Heiligtum des Herrn entweihten“ und so das Strafgericht Gottes verschuldet haben. Darin liegt aber doch keine antiklerikale Gesinnung und alles andere wie Geringschätzung des Tempels. Mit dem Achtzehngebet steht es ähnlich. Es ist hier zu vergleichen, was oben¹⁾ zu der 19. und 13. Bitte gesagt ist. Ausdrücklich hat die Tefilla in der paläst. 14. Bitte das Gebet für den Tempel, während für die Synagogen nicht gebetet wird. Die Priester extra zu nennen, war nicht nötig, es werden ja auch — in der darin ursprünglichen palästiniſchen Rezension — die Schriftgelehrten nicht besonders erwähnt.²⁾ Daß aus der letzten Benediktion nicht auf direkte Feindschaft gegen die Priester geschlossen werden darf, ist oben bereits gesagt. Es gab ja auch Priester, welche zur Partei der Pharisäer gehörten.

Ich finde gerade darin einen bewunderungswürdigen Zug

¹⁾ S. 74 f. u. 86 f.

²⁾ Auch die oben S. 103, Anm. 2 genannten Texte der babylonischen Rezension erwähnen (mit Ausnahme des Leipziger Siddur nach deutschem Ritus) die כֹּהֲנִים nicht.

der Tefilla, daß sie mit großem Freimut den Unglauben der Sadduzäer, der die Auferstehung ablehnt, zurückweist und in der taktvollen schonenden Form der Anlehnung an ein Prophetenwort dem Unwillen über ungerechte Richter Ausdruck verleiht, aber andererseits dieselben Sadduzäer und Richter, soweit sie Priester sind, unangefochten läßt, und für Tempel und Opferdienst (17. babyl. Rezension) eintritt.¹⁾ Diesem Umstand ist es wohl neben dem wachsenden Einfluß der Pharisäer auch zu danken, daß die Tefilla in den Tempel einziehen durfte. Ob die Pharisäer die Einführung erzwungen, oder ob die Priester in geschickter Berechnung auf die Volksstimmung das beliebte Gebet von sich aus eingeführt haben, läßt sich nicht mehr sagen. Auf jeden Fall darf man sich an das Wort des Josephus Antt. XVII, 2, 4²⁾ erinnern: „Auch die Sadduzäer halten sich in ihrem amtlichen Wirken an die Forderung der Pharisäer, weil andernfalls die Menge sie nicht ertragen würde.“ Wahrscheinlich hat ein Kompromiß stattgefunden, der auch darin seinen Ausdruck fand, daß der Priester in der Synagoge das Vorrecht erhält, den Priestersegen zu sprechen. Wie im einzelnen der Kompromiß zustande kam, läßt sich nur noch vermuten. Wir haben bereits gesehen, daß nach der Mišnastelle Tamid IV und V Priester und Maamad in der Quaderhalle einzelne Benediktionen der Tefilla beten. Von besonderer Wichtigkeit ist die ebenfalls schon besprochene Mišna-angabe Joma VII, 1, welche zeigt, wie am Versöhnungstage der Kompromiß zwischen Opferkult und Gebetsgottesdienst seine Verwirklichung und Lösung fand. Die Tempelgemeinde teilte

1) Das stimmt auch zu dem, was wir sonst von den Pharisäern wissen, vgl. z. B. Wellhausen, Israelitische u. jüdische Geschichte, S. 304 f., wo W. von den Pharisäern sagt: „sie hatten nichts dagegen, daß auch der Tempelkultus sehr bereichert wurde, wenn gleich der Anstoß dazu nicht immer von ihnen ausging“; vgl. auch Schlatter, Joſchanan Ben Zakkai, S. 12, 40 u. 65; Bouffet l. c. S. 121.

2) Vgl. Schürer II⁴, S. 475.

sich, die einen wohnen der Opferfeier, die andern dem Gebetsgottesdienst in der Tempelsynagoge bei. Die beiden wichtigsten Tempelbeamten, der Hohepriester und der Sagan, beteiligen sich am Gebetsgottesdienst, was dessen Bedeutung in ein helles Licht rückt.¹⁾ In ähnlicher Weise wird wohl auch für die andern Festtage und die übrigen Gottesdienste die Lösung gefunden worden sein. An den gewöhnlichen Tagen, deren Programm nicht so reichhaltig war, wie das des Versöhnungstages, wird man wohl die Feiern so eingeteilt haben, daß sie nicht gleichzeitig stattfanden. Wenigstens scheint aus der besonderen Betonung der genannten Mischnastelle, daß die beiden Feiern gleichzeitig an verschiedenen Orten stattfanden, und man deshalb nicht beiden anwohnen konnte, hervorzugehen, daß es sich dabei um eine Ausnahme von der gewöhnlichen Sitte handelte.

Ehe wir nun auf die Tätigkeit Gamaliels II. zu sprechen kommen, wird es gut sein, an dieser Stelle zunächst die Resultate der bisherigen Untersuchung zusammenzufassen. Historischen Nachrichten über die Tefilla entnehmen wir, daß dieselbe im letzten Jahrzehnt des ersten christlichen Jahrhunderts mit Ausnahme der 12. Benediktion fertig vorlag. Sie kann nicht erst in jener Zeit entstanden sein, sondern muß sich bereits im Volke durch den regelmäßigen Gebrauch in der Synagoge so weit eingebürgert gehabt haben, daß Gamaliel II. es wagen konnte, sie von jedem Juden als tägliches Pflichtgebet zu fordern. Wir können, von da aus rückwärts schreitend, ihre Existenz — von der Zahl der Benediktionen abgesehen — nachweisen in der Zeit vor 70 und

¹⁾ Smend (Sirach S. XXXVI) vermutet, daß schon zu Sirachs Zeit die Frommen neben dem offiziellen Gottesdienst ihren Parallel-Gottesdienst hielten. Bei einer solchen Feier sei der Abschnitt Sirach 31, 21–36, 22 vorgetragen worden. Ähnlichen Zwecken haben nach Smend auch manche Psalmen wie Ps. 5. 15. 24. 26 u. 28 gedient.

finden sie auch im Tempelkult. Einzelne Nachrichten gestatten uns sogar, sie schon in den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu verlegen. Dazu kommt als wichtige Ergänzung der historischen Bezeugung das Zeugnis des Inhaltes der Tefilla, das durch den Vergleich mit den Psalmen Salomos an Bedeutung und Wahrscheinlichkeit gewinnt. Dadurch kommen wir zu der Erkenntnis, daß das Achtzehngebet sicher in pharisäischen, antisadduzäischen Kreisen entstanden ist. Die Prüfung der einzelnen Bitten auf diesen Gegensatz hin spricht manchen Bitten ein relativ hohes Alter zu. So sind z. B. die 7. und 11. Bitte nur denkbar in einer Zeit, da die Pharisäer noch unter Druck standen. Damit kommen wir aber in die vorchristliche Zeit, also höher hinauf, als uns die historische Bezeugung zu gehen erlaubte. Vielleicht ist schon unter der Regierung der Alexandra (76—67 v. Chr.) der Plan zur Abfassung eines gottesdienstlichen Gebetes, das den Verhältnissen besonders Rechnung trägt, gefaßt worden. Dieser Gedanke war gleichzeitig geleitet von dem pharisäischen Streben, für alle Gebiete und Fragen des Lebens, also auch für das Gebetsleben, fertige Formeln zu besitzen, nach denen der Einzelne sich richten kann.

In welcher Reihenfolge und welchen Abständen von dieser Zeit an die einzelnen Benediktionen entstanden sind, läßt sich nicht mehr nachweisen. Ebenso wissen wir auch nicht, ob die zuerst entstandenen Benediktionen sofort als offizielle Gebete in alle Synagogen Aufnahme fanden, oder ob sie erst eine Zeitlang Privatgebete der kleinen frommen Kreise waren, bis diese erstarkt waren und die Macht besaßen, die Tefilla dem Synagogengottesdienst als wesentlichen Bestandteil einzuverleiben. Für die letztere Annahme spricht die größere Wahrscheinlichkeit. Es liegt nahe, daß, wenn einmal der Gedanke eines neuen gottesdienstlichen Gebetes gefaßt und die Möglichkeit der Einführung gegeben war,

in kurzer Zeit alle oder die meisten der Bitten entstanden, deren Inhalt nicht ausdrücklich auf spätere Zeit weist. So werden schon in jener Zeit die ersten und letzten drei Benediktionen und mit ihnen außer den schon genannten Benediktionen 7 und 11 die deutlich pharisäische Züge tragenden Bitten 4 bis 6 entstanden sein. Die 8. Bitte später anzusetzen, liegt kein zwingender Grund vor. Dagegen weist mit großer Wahrscheinlichkeit der Inhalt der Bitte 9 in eine Zeit drückender Not und schwerer Abgaben; die Entstehung dieser Bitte fällt wohl in die Zeit der römischen Herrschaft. In die Zeit der beginnenden christlichen Ära wird auch die 13. Benediktion zu setzen sein. Die Bitten 14 und 15 (nach paläst. Zählung) lassen sich nicht genau datieren, doch liegt keinerlei Grund vor, sie viel später als die genannten anzusetzen. Die 10. Benediktion scheint als letzte der besprochenen Bitten entstanden zu sein, vielleicht erst in den Jahren vor Ausbruch des großen Krieges gegen Rom, als die römische Herrschaft immer drückender wurde und manche unbedachte Tat der heidnischen Bedrücker auch die religiösen Gefühle des Volkes verletzte. Da mag die Bitte um היררת und um Sammlung der Versprengten die Parole gebildet haben. Das Wort היררת kam sogar auf die Münzen der Zeit. Die Frage, warum diese Bitte gerade an die 10. Stelle gekommen ist, muß allerdings unbeantwortet bleiben, vielleicht wegen des Stoßseufzers von Bitte 9: „laß eilends kommen das Jahr unsrer Erlösung“. — Bei dieser Gelegenheit soll nochmals betont werden, daß die Reihenfolge der einzelnen Bitten mehr oder weniger eine zufällige ist. Wie die Bitten nicht auf einmal entstanden sind, so ist auch ihre Reihenfolge lange Zeit fließend gewesen. Die äußeren Stücke, die drei ersten und die drei letzten, werden sehr bald eine feste Stellung gehabt haben, aber den mittleren wurde noch lange

nach der Redaktion unter Gamaliel eine feste Ordnung ab-
gesprochen.

Elbogen¹⁾ sagt von der Reihenfolge der mittleren Bitten:
„Es ist bekannt, daß man im amoräischen Zeitalter auch in
diesen eine wohl beabsichtigte Folge nachzuweisen versuchte,
aber alle diese Nachweise sind nur auf Kosten der gesunden
Logik zu führen.“

Ganz anders O. Holzmann. Bei ihm, d. h. in seiner
paraphrastischen Umschreibung der einzelnen Benediktionen
reihet sich mit zwingender Notwendigkeit Bitte an Bitte, und
am Schluß bemerkt er triumphierend:²⁾ „Man sieht, das
Ganze ist ein Gebet aus einem Guß mit klarer Gedanken-
folge.“ Nun, mit dem „Gebet aus einem Guß“ steht Holz-
mann ebenso wie mit seiner Datierung des ganzen Gebetes
in der Zeit um 100 n. Chr. ganz allein da, und wird mit
dieser Annahme hoffentlich auch immer allein bleiben. El-
bogen ist entgegenzuhalten, daß der Redaktor der Tefilla,
der die Reihenfolge der einzelnen Stücke festgesetzt hat, sich
bei dieser Arbeit auch wohl etwas gedacht und sie jedenfalls
nicht „auf Kosten der gesunden Logik“ ausführen gewollt
haben wird. Allerdings werden wir nicht mehr imstande sein,
in jedem Falle seine Motive zu ermitteln.³⁾ Jedenfalls aber
darf die Reihenfolge niemals den Ausschlag für die Erklärung
einer Benediktion geben.

Zu der gegebenen Datierung der Tefilla ist noch das
Moment der Sprache zu berücksichtigen. Die Tefilla ist
hebräisch verfaßt, hat aber einzelne Worte und Eigentümlich-
keiten der aramäischen Sprache; in dieser Gestalt der hebrä-
ischen Sprache, die man heute neuhebräische oder rabbinische

¹⁾ Studien S. 43.

²⁾ l. c. S. 18.

³⁾ Vgl. dazu Monatschrift 1910, S. 500 f.

nennt, berührt sie sich am meisten mit der Sprache der Mišna. So finden wir auch in der Sprache eine Bestätigung — zum mindesten kein Hindernis — für unsere Ansetzung des Gebetes.

Was uns nun an der vorstehenden chronologischen Fixierung der Tefilla besonders interessiert, ist das, daß wir mit Sicherheit annehmen dürfen, daß wohl der größte Teil der Bitten des Achtzehngebets bereits zur neutestamentlichen Zeit existierte. Nachweisen läßt sich jedoch die Tefilla im Neuen Testament nicht. Aber es liegt nahe, an Luk. 11, 1 ff. zu denken. Die Jünger bitten ihren Meister: *κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*. Jesus gibt ihnen darauf das Fünf- oder Siebenbittengebet, das wir Vaterunser nennen. Es ist klar, daß die Jünger bei ihrer Bitte an ein fest formuliertes Gebet denken, das sie sich auswendig merken wollen. Man muß also eigentlich ihre Bitte wiedergeben mit den Worten: „Herr, lehre uns ein Gebet.“ Die Bitte bekommt ihre konkrete Beziehung durch den Hinweis auf Johannes, der seinen Jüngern ebenfalls ein Gebet vorgesagt hat. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir aus dieser Erzählung schließen, daß nicht nur Johannes, sondern auch die pharisäischen Rabbinen ihre Jünger Gebete lehrten. Dieser Schluß wird übrigens durch die rabbinische Literatur bestätigt. Sollen wir nun bei dem Gebete des Täufers an Mišngebete und andere Gelegenheitsgebete denken? Unmöglich wäre das nicht, aber nach dem Zusammenhang und besonders nach dem Gebet, welches Jesus der Bitte der Jünger folgen läßt, dürfen wir mit größerem Recht an ein Gebet nach Art unsrer Tefilla denken.

Wir haben oben schon darauf aufmerksam gemacht, daß Jochanan ben Zakchai seinem Schüler Eliezer unter den Elementen des Unterrichtes auch die Tefilla beibrachte. Sie

wurde in der Synagoge von dem Vorbeter vorgebetet, der gewöhnliche Israelite konnte sie nicht auswendig. Die Schüler der Rabbinen aber lernten sie in ihrem Unterricht. Ob Johannes der Täufer seine Schüler die Tefilla oder ein von ihm selbst verfaßtes Gebet gelehrt hat, wissen wir nicht. Jesus aber stellt den 12 oder 16, oder wieviel Bitten zu seiner Zeit bestanden haben mögen, ein eigenes kurzes Gebet gegenüber.

III.

Die Zeit und Tätigkeit Gamaliels II.

Zur Zeit des Untergangs des jüdischen Staates bestand die Tefilla nach dem, was wir ausgeführt haben, aus 17 Benediktionen. Bald nach 70 wird die Benediktion Aboda, d. h. die 16. pal. resp. 17. babyl. Bitte, die Änderung erfahren haben, die oben¹⁾ schon angedeutet wurde. Die Bitte enthält ja in der babylonischen Fassung einen Widerspruch: einerseits wird gebetet: „nimm die Opfer Israels in Liebe wohlgefällig auf“ und damit das Bestehen des Tempeldienstes angedeutet und andererseits mit der Bitte: „führe zurück den Dienst zum Allerheiligsten deines Hauses“ die Zerstörung des Tempels vorausgesetzt. Die Bitte für die Opfer Israels ist ursprünglich, während die zweite nach 70 hinzugefügt wurde. Bei dieser Änderung behielt man wohl aus Pietät die ursprüngliche Fassung bei, paßte aber die Eulogie der veränderten Bitte und damit dem Zustand nach der Zerstörung des Tempels an. Die palästinische Rezension behielt die ursprüngliche Eulogie bei, ließ aber die Erwähnung des Opferdienstes weg.

Wenn wir davon gesprochen haben, daß die Tefilla in dem Umfang von 17 Benediktionen den Untergang des Staates überdauerte und in solcher Gestalt von Gamaliel II. vorgefunden wurde, so widerspricht das einmal unserer babylonischen

1) S. 29; vgl. auch Monatschrift 1886, S. 156 ff.

Rezeſſion, nach der die Teſilla heute 19 Bitten zählt, alſo zu Gamaliels Zeit, wo die 12. noch nicht exiſtierte, 18 Benediktionen umfaßt haben muß, und es widerſpricht zweitens der talmudiſchen Überlieferung Ber. 28b, daß R. Gamaliel 18 Segensprüche vorſand und die Zahl 19 durch Hinzufügung der neuen Bitte gegen die Keßer entſtand. Die Bezeichnung Achtzehngebet ſei trotz der Neunzehnzahl der Benediktionen geblieben, da ſich dieſer Name für das Gebet im Volk bereits eingebürgert gehabt habe. Wir werden zeigen müſſen, daß dieſe Annahme zu Unrecht beſteht. Dabei berufen wir uns zunächſt auf die paläſtiniſche Rezeſſion, nach der das Gebet nur 18 Bitten zählt, zu Beginn der Zeit und Wirkſamkeit Gamaliels alſo 17 Sprüche umfaßt haben muß. Der Unterſchied der Zählung in beiden Rezeſſionen beruht, wie ein flüchtiger Einblick in die Texte zeigt, darauf, daß der babylonische Text an der Stelle der pal. 14. Bitte zwei Benediktionen, 14 und 15, hat. Die Entſtehung dieſes Unterſchiedes kann doppelt erklärt werden: entweder hat die pal. Rezeſſion die urſprünglichen zwei Benediktionen 14 (Jeruſalem) und 15 (Sproß Davids) zuſammengezogen, oder haben die Babylonier die urſprünglich eine meſſianiſche (14.) Bitte in zwei Bitten, 14 (Jeruſalem) und 15 (Sproß Davids), zerlegt. Bei dem Vorrang, den wir in vielen Fragen der pal. Rezeſſion einräumen müſſen, liegt es nahe, ihr auch in dieſem Punkt den Vorzug zuzugeſtehen und für die letztere Möglichkeit einzutreten. Dazu kommt als ſehr gewichtiger Grund, daß ſich die Verbindung der 14. und 15. Benediktion (nach babyl. Zählung) zu einer Bitte auch ſonſt als paläſtiniſch nachweiſen läßt. Elbogen¹⁾ hat auf dieſe Tatſache ſchon vor dem Bekanntwerden der paläſtiniſchen Rezeſſion hingewieſen und durch mehrfache Beiſpiele ihre Richtigkeit außer Frage geſtellt. In

¹⁾ Geſchichte S. 25—27; vgl. auch Iſraelitiſche Monatsſchrift 1900, Nr. 9, S. 35.

seinen „Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes“ teilt er S. 44 mit, daß die Teilung der 14. Benediktion in Babylonien erst im 3. Jahrhundert erfolgte. Graetz,¹⁾ der die 15. Benediktion ebenfalls für eine Schöpfung Babyloniens hält, setzt ihre Entstehung in dieselbe Zeit und nennt als ihre Urheber die bekannten babylonischen Gebetordner Rab und Samuel, deren Tätigkeit eine Erneuerung des religiösen Lebens in den Euphratländern zur Folge hatte. Jedenfalls weiß, wie auch Herzfeld²⁾ zugibt, der Jeruschalmi noch nicht das Geringste von 19 Segenssprüchen. Herzfeld fügt hinzu, daß „erst im babylonischen Talmud der späte R. Levi 19 kennt.“ Offenbar denkt er an die Stelle Ber. 28 b (unten), wo R. Levi auf den Einwurf, es seien ja 19 Benediktionen, antwortet: *ברכת המינים ביבנה תקנה*.³⁾ Da R. Levi gegen Ausgang des 3. Jahrhunderts wirkte, so läßt sich diese früheste Aussage über die Zahl 19 zeitlich — natürlich nur zeitlich — damit vereinigen, daß, wie wir sahen, die Teilung der 14. Bitte in Babylonien, also die Entstehung der Zahl 19, im 3. Jahrh. erfolgte. Ein Zeitgenosse dieses R. Levi, R. Simon bar Abba, hat nach Midr. Ps. 20 § 2 (87 a, 18)⁴⁾ sich ebenfalls zu dem

¹⁾ I. c. IV⁴, S. 467 f.; Graetz denkt dabei aber nicht an die Teilung der 14. Bitte, sondern an die Wiedereinführung einer Bitte, die in alter Zeit an dieser Stelle gestanden haben und dem Gedächtnis entschwunden sein soll.

²⁾ Geschichte des Volkes Israel III, S. 204.

³⁾ Vgl. Baßer, Amoräer II, S. 318.

⁴⁾ In der Übersetzung des Midraß Tehillim von A. Wünsche I, 1892, S. 182; vgl. auch 1. Thand. Vajjera 21 a, 28, wo hinter dem Autornamen R. Simon „bar Abba“ zu ergänzen ist. — Auf diese Stelle bin ich durch die Abhandlung von Billerbeck „Aus dem Gebetsleben der alten Synagoge“ in der Strack'schen Zeitschrift Nathanael 1912, Heft 3 (S. 89), die mir nach dem Entwurf meiner Arbeit in die Hände kam, aufmerksam gemacht worden. Billerbeck verwertet aber die Stelle nicht in obigem Sinn, sondern benutzt sie nur, um zu zeigen, welche Parallelen zu der Achtzehnzahl der Benediktionen aufgestellt wurden. Er selbst vertritt an anderer Stelle die von mir nicht akzeptierte These, daß die pal. Rezension, um die Gliederung in 18 Benediktionen nicht aufzugeben, die

Einwurf, es seien ja 19 Benediktionen, geäußert. Er sagt aber nicht wie R. Levi: Die Minim=Bitte ist als 19. hinzugekommen, sondern er antwortet: Die an den Wochentagen gebetete Tefilla hat in der Tat 19 Benediktionen mit Hinzurechnung von קרן ישועה. Hier ist also deutlich ausgesprochen, daß die Zahl 19 durch Hinzutreten der 15. Bitte entstand.

Man wird in diesem Zusammenhang weiterhin an den Namen des Gebets, Schmone-Esre, denken dürfen. Überall in der Mišna ist nur von 18 Benediktionen die Rede. Nun ist die Zahl 18 sicherlich rein zufällig; erst spätere Generationen haben sich bemüht, diese Zahl auf verschiedene Arten zu motivieren.¹⁾ Wann mag die Zahl 18 entstanden sein? Doch sicherlich erst unter Gamaliel II., als das Gebet seine Ordnung und Redaktion erhielt. Bis dahin war das Gebet nach Inhalt und Zahl der Bitten mehr oder weniger im Fluß gewesen. Nun lehrt Gamaliel nach Ber. IV, 3: man müsse an jedem Tage 18 Segensprüche beten. Warum nicht 19, wenn es zu seiner Zeit nach Verfassung der Minim=Bitte schon 19 waren? Damals war ja die Zahl 18 noch keine heilige

ursprünglich voneinander getrennten Bitten um Jerusalem und den Sproß Davids zusammengezogen habe, während man in den babylonischen Schulen die ursprüngliche Form beibehalten habe, unbekümmert darum, daß durch die 12. Bitte das Gebet in Wirklichkeit zu einem Neunzehngebet wurde. Die Stärke der sich auf wenigen Seiten mit dem Achtzehngebet in gut orientierender Weise beschäftigenden Abhandlung beruht hauptsächlich in der wörtlichen Anführung einer großen Zahl von auf die Tefilla bezüglichen Talmudstellen.

¹⁾ So sollte die Zahl 18 den 18 Gottesbezeichnungen in Ps. 29 entsprechen, oder sie sollte eine Parallele sein zu den 18 resp., da Ps. 1 u. 2 als ein Psalm galten, 19 ersten Psalmen, die abgeschlossen werden durch Ps. 20, 2: „Jahwe erhöere dich am Tage der Not“; andere meinten, die Zahl 18 der Benediktionen entspreche der Tatsache, daß die drei Patriarchennamen Abraham, Isaak und Jakob in der Thora 18mal nebeneinander vorkommen usw. Natürlich alles müßige und bedeutungslose Spekulationen!

Zahl, auf die man hätte Rücksicht nehmen müssen. Das soll besagen: die Tatsache, daß in der Mišna überall von 18 Benediktionen die Rede ist, wäre ganz unmotiviert, wenn 19 Bitten existiert hätten. Dagegen ist es sehr begreiflich, daß man im 3. Jahrhundert in Babylonien, als die 14. Bitte geteilt wurde und somit 19 Bitten da waren, trotzdem den Namen 18 beibehielt, denn in jener Zeit war die Bezeichnung 18 eine durch lange Tradition und inzwischen gefundene besondere Motivierung geweihte.

Man hat gemeint,¹⁾ die Zusammenziehung der beiden Benediktionen sei in Palästina sehr bald nach der Redaktion des Gebets noch während der Zeit Gamaliels oder bald nach ihm erfolgt, und so sei die Bezeichnung Achtzehngebet zu erklären. Dieser durch nichts zu begründenden Vermutung ist entgegenzuhalten, daß, wie schon ausgeführt, damals die Zahl 18 noch nicht die Bedeutung hatte wie später, und man darum auch kein Interesse hatte, sie festzuhalten, und zweitens, daß eine durch die Tannaiten in jener Zeit erfolgte wichtige Neuerung in der Liturgie sicherlich auch nach Babylonien übertragen worden wäre. Denn damals unterstand Babylonien noch ganz der Leitung des Rabbinats von Jabne.

Endlich erinnere ich noch an den Text der 14. babylonischen Bitte. Einige Texte²⁾ erwähnen in der Form von מְהֵרָה לְתוֹכָהּ (וכסא הצמח מזרע דריד) (oder auch דריד וכסא דריד) den messianischen Gedanken schon in dieser Bitte für Jerusalem. Wozu, wenn gleich darauf eine messianische Bitte kommt? Ich kann mir das nur so erklären, daß diese Worte nach der Teilung der Bitte 14 und Einrichtung der besonderen

¹⁾ Rapoport u. a.; vgl. Elbogen, Geschichte S. 28 f.

²⁾ Z. B. J. Anspach, סדר תפלת ישראל, Meš 5580 (nach christl. Zeitrechnung 1820); S. Königsberg, Gebetbuch 1900; der (auch von Staerk l. c. benutzte) Siddur Šhaare Tefilla, Rödelheim³ 1908; das Machšor Vitron, Berlin 1895; der Leipziger Siddur nach deutschem Ritus und die beiden von Künstlinger herausgegebenen Texte.

messianischen 15. Bitte irrtümlich im 14. Segensspruch stehen geblieben sind. Sie sind also eine Reminiszenz an die Zeit, da auch in Babylonien die Bitte noch nicht geteilt war. Ähnlich mag es sich damit verhalten, daß in einigen Texten die 14. babyl. Rezension mit וְלִירוּשָׁלַיִם, also mit ו beginnt; einige Forscher sind der Ansicht,¹⁾ daß dieses ו auf die Zeit hinzeigt, in der diese Benediktion mit der von אֵת צִמְחַת דָּוִיד noch zusammenhing und zu einem Segensspruch vereinigt war.

Was die Babylonier veranlaßt hat, die Bitte 14 zu teilen, entzieht sich unsrer Kenntnis. Graetz,²⁾ der, wie schon angeführt, eine „Wiedereinführung einer besonderen Benediktion für David“ annimmt, meint, diese hätte „für Babylonien den besonderen Grund in der Rücksicht auf das Haus des Exilarchen, welches sich der Abstammung vom Hause Davids rühmte“, gehabt. Diese Motivierung, für deren Richtigkeit Graetz allerdings keinen Beweis zu erbringen versucht, würde, falls sie begründet wäre, auch die Antwort auf unsere Frage enthalten.

Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß eine Rückwirkung des Habinenu, das den Inhalt der 14. Bitte nicht so kurz wie den der andern Benediktionen angab und angeben konnte, sondern die einzelnen Gebetsgegenstände aufzählen mußte, auf die Tefilla an diesem Punkt stattgefunden hat. Des Gegensatzes, der bei der verschiedenen Zählung im Gebrauch der Tefilla in Palästina und Babylonien bestand, scheint man sich allerdings bewußt gewesen zu sein,³⁾ war aber mit der Ursache nicht mehr vertraut.

Von der Tätigkeit Gamaliels und der Entstehung der Minim-Bitte hatte man als wichtiger Arbeit und Änderung

¹⁾ Vgl. Berliner, Randbemerkungen S. 53.

²⁾ l. c. IV ⁴, S. 468.

³⁾ Vgl. Pes. 107 a, 117 b: „in Babel sagen sie 19 auf“, Jewish Encyclopedia XI, S. 279.

an der Tefilla durch die Tradition Kenntnis, und so knüpfte man hieran an, um die Entstehung der Zahl 19 zu erklären.¹⁾

Die allerdings nicht ganz leichte Frage scheint mir danach eine befriedigende Lösung gefunden zu haben. So sagt auch Bouisset²⁾: „Durch einen Vergleich der babylonischen und der palästinischen Rezension wird es unzweifelhaft, daß die 19 Bitten der babyl. Rezension nicht, wie Berachoth 28b überliefert ist, durch einen Einschub des Gebets gegen die Minim als neue Bitte entstanden sind, sondern durch die Zerteilung der 14. (messianischen) Bitte in zwei Bitten 14 (Jerusalem), 15 (Sproß Davids).“ Dagegen wendet Schürer³⁾ gegen die vorgetragene Ansicht ein: „Die ausdrückliche Bitte um das Kommen des Messias kann in einem Gebet, welches sonst alle Seiten der Zukunftshoffnung umfaßt, kaum fehlen; ihre Verbindung mit der Bitte um den Bau Jerusalems macht einen sekundären Eindruck.“ Dieser Einwurf kann die von uns angeführten Gründe m. E. nicht entkräften. Sodann ist dazu zu bemerken, daß sich das Achtzehngebet auch sonst mancherlei Abweichungen von dem erlaubt, was man gemeinhin als jüdische Zukunftshoffnung ausgibt. So erwarten wir z. B., daß der Gedanke der Auferstehung und ebenso die Bitte um Befreiung und Sammlung der Zerstreuten mit der messianischen Bitte verbunden wäre. Es ist aber nicht so. Das beweist indessen nur, daß wir mit der Konstatierung dessen, was als eigentliche Zukunftshoffnung zu betrachten und dessen, was als sekundärer Zug zu werten ist, vorsichtig sein und uns daran gewöhnen müssen, bei der Betrachtung und Beurteilung des Spätjudentums auf Einheitlichkeit der religiösen Vorstellungen zu verzichten. Und noch eins ist zu erwägen: angenommen,

¹⁾ Vgl. Elbogen, Geschichte S. 28; zu vergleichen ist jedoch auch die oben genannte Stelle Midr. Ps. 20 § 2, welche noch eine Erinnerung an den wirklichen Vorgang enthält.

²⁾ l. c. S. 204.

³⁾ II⁴, S. 543.

die Tefilla hätte von Anfang an „die ausdrückliche Bitte um das Kommen des Messias“ gehabt, sollten dann die Juden um die Wende des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts — in diese Zeit wäre die Änderung nach allgemeiner Ansicht zu verlegen —, sollten die Juden der Zeit zwischen der Zerstörung des Tempels und des Bar-Kochba-Aufstandes um der Zahl 18 willen, die damals, wie wir gesehen haben, noch keine große Bedeutung gehabt haben kann, auf die ausdrückliche Bitte um das Kommen des Messias verzichtet haben? Das halte ich für ausgeschlossen. Wir haben das Fehlen einer ausgesprochenen Bitte um den Messias in der ursprünglichen Tefilla einfach als Tatsache hinzunehmen. Dabei bleibt es uns unbenommen, uns über diese Tatsache in Vermutungen zu ergeben.

Vielleicht hatten die pharisäischen Verfasser der Tefilla besondere Gründe dafür, der Hoffnung auf den messianischen König nicht so deutlichen und in das konkrete Bild gefaßten Ausdruck zu verleihen. Ob sie dabei etwa auf den ihnen nicht unfreundlich gesinnten Herodes¹⁾ Rücksicht nahmen — falls, was immerhin möglich ist, die Bitte zu dessen Zeit entstanden sein sollte — oder ob sie im Blick darauf, daß die Erwartung des Messias viel Beunruhigung und Schwarmgeisterei ins Volk brachte, der messianischen Hoffnung im offiziellen Gemeindegebet nur diesen zarten und zurückhaltenden Ausdruck als Bitte „für das Königtum des Hauses David, deines Gesalbten“ verliehen, was zu dem wohlbedachten, ruhigen und gemäßigten Ton des ursprünglichen Gebets stimmen würde, können wir natürlich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden.

¹⁾ Die Schilderung, welche Matth. 2, 3 von der Stellung des Herodes zum messianischen Gedanken gibt, wird doch wohl die historischen Verhältnisse wieder spiegeln.

Wir halten also die Zählung der palästiniſchen Rezension für die urſprüngliche und ſchließen daraus, daß R. Gamaliel II. 17 Benediktionen vorſand. Nun exiſtieren noch ſichere Zeugniſſe dafür, daß die Tefilla damals tatsächlich 17 Segensſprüche gezählt hat. In dem Midraſch zu Numeri, Bamidbar rabba K. 18 und ebenſo in dem Midraſch zum Pentateuch Jelaḡdenu oder Tanḡuma par. Korach werden der Tefilla 17 Benediktionen zugeſchrieben und dabei geſagt, daß die Minim=Bitte erſt in Jabne und noch ſpäter die Bitte *אֵת צִמְחָה דְּרִיר* entſtanden ſei. Hier haben wir die Entwicklung ganz deutlich dargeſtellt: erſt 17 Benediktionen, dann durch Hinzufügung der 12. Bitte 18 und zuletzt 19 durch das Hinzutreten der 15. Benediktion.¹⁾ In jer. Ber. IV, 3 (8a) und j. Taanit II, 2, wo die verſchiedenen Analogien für die Zahl 18 der Tefilla aufgezählt werden, wirft R. Ṭhona die Frage auf: es ſeien ja nur 17 Benediktionen! und gibt dann ſelbſt die Antwort *שֶׁל מִינִים כָּבֵר קִבְּעֵי הַכַּמִּים בִּיבְנָה*, daß den Segensſpruch gegen die Keßer die Weiſen ſchon längſt feſtſetzten in Jabne. Er will damit beweifen, daß es in Wirklichkeit 18 Benediktionen ſind, die Parallele mit den 18 Gottesnamen in Pſ. 29 alſo richtig iſt.²⁾

Die Siebzehnzahl der von Gamaliel II. vorgeſundenen Benediktionen wird auch noch von einer anderen Frageſtellung aus in Zweifel gezogen. Es handelt ſich darum, ob die 12. Bitte damals unter Gamaliel als ganz neue Bitte entſtand, oder ob in eine ſchon beſtehende Bitte das Fluchwort gegen die Häretiker eingeſchaltet wurde. So ſagt Bouſſet³⁾: „Fraglich erſcheint es, ob vor der Redaktion unter Gamaliel das Gebet aus 17 Bitten beſtand, und Samuel, der Kleine, das Minim=

¹⁾ Vgl. Herzfeld III, S. 202 und Elbogen, Geſchichte S. 29.

²⁾ Vgl. Herzfeld III, S. 201 f.; Elbogen, Geſchichte S. 29 f.; Revue 19 (1889) S. 36 und Revue 14 (1887) S. 31.

³⁾ l. c. S. 204.

Gebet als neue Bitte eingeschoben, oder ob die Wendung gegen die Minim in eine alte schon bestehende Bitte eingetragen ist. Die Fassung der 12. Bitte in der palästinischen Rezension spricht entschieden für die letztere Annahme. Denn sie zeigt noch deutlich, daß das Gebet gegen Ketzer erst mit einem wahrscheinlich älteren Gebet gegen das „hochmütige Reich“ (Rom) verwoben wurde.“ Ähnlich oder noch bestimmter spricht sich Bouisset in der Theol. Lit.-Zeitung 1904, Nr. 23, S. 632 aus: „Ein Vergleich der von Dalman veröffentlichten alten Texte in jerusalemischer und babylonischer Rezension des Gebets scheint mir mit großer Deutlichkeit zu ergeben, daß die 12. Bitte ursprünglich gar nicht gegen Ketzer gerichtet war, sondern gegen nationale Feinde Israels. In beiden Rezensionen kehrt der markante Ausdruck Malkuth Zadon wieder. In diesen alten Text scheint dann in der späteren Zeit unter Gamaliel II. das Gebet gegen die Minim — die jerusal. Rezension erwähnt daneben ausdrücklich die Nazaräer — eingeschoben zu sein.“ Den Standpunkt, daß die 12. Benediktion schon vor Gamaliel II. existierte und unter ihm nur durch eine Einschaltung bereichert oder verändert wurde, vertreten u. a. die schon erwähnten Forscher Herzfeld, Derenbourg, Loeb, Lévi, Hamburger, M. Friedländer, D. Hoffmann und E. G. Hirsch.¹⁾ Die Ansicht wird verschieden begründet; zum Teil handelt es sich einfach um eine Vermutung, die eine auf die ganze Tefilla aufgebaute und berechnete Hypothese stützen soll. Es würde zu weit führen, die Ansichten einzeln aufzuzählen und zu besprechen.²⁾ Zum Teil wird die

1) Auch Heman, Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems S. 35 f. hat sich von Friedländers „Antichrist“ „unumstößlich nachweisen“ lassen, daß die Verwünschungsformel viel älter ist als die Zeit Gamaliels II. und in dieser „auch auf die Judenchristen ausgedehnt wurde“.

2) Das gilt besonders von M. Friedländers Büchern: Der vorchristl.

Religion handeln,¹⁾ deshalb hat *Lev*²⁾ das Wort *פרושין* an dieser Stelle mit „Dissidenten, die sich vom Gesetze loslagten“ wiedergegeben. Allein das Wort *פרושין* war doch zu eindeutig bestimmt, als daß man darunter etwas anderes wie Pharisäer verstehen konnte. Übrigens macht *Lev* selbst ein Fragezeichen an die Lesart *פרושין* und will statt ihrer *רשעים* oder *פושעים* lesen. Die Frage löst sich leicht und einfach durch die Parallelstellen, die auch *Lev* zur Begründung der beiden vorgeschlagenen Lesarten nennt. *jer. Ber. II, 4* heißt es³⁾: *כילל של מינים ושל רשעים במכניע זדים ושל גרים* und *והלל זקנים במבטח לצדיקים ושל דויד בבונה ירושלים* und ähnlich *jer. Ber. IV, 2*: *כילל של מינים ושל פושעים במכניע זדים ושל זקנים ושל גרים וכו'*. Diese Baraita findet sich außer den drei angegebenen Stellen auch *jer. Taanit II, 2*. In den beiden zuletzt zitierten Stellen des *Jeruschalmi* stehen statt des unmöglichen Wortes *פרושין* die Lesarten *רשעים* und *פושעים*, beide Worte sind als Lesarten der 12. Bitte bezeugt.⁴⁾ Ob nun *פרושין* Textverderbnis aus *רשעים* oder

¹⁾ Schlatter, Beiträge II, 3, S. 18, Anm. 2, spricht von der „Fürbitte für die Pharisäer“, die in der *Tos.*-Stelle angedeutet, aber später wieder aus der Liturgie „verschwunden“ sei. Auch dieser Erklärung kann ich mich nicht anschließen. Prof. Schlatter hat sie übrigens, wie er mir freundlicherweise persönlich mitteilte, selbst längst aufgegeben. Auch G. Hoennicke, Das Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert S. 387, spricht hier, der Übersetzung *Laibles* (*Der Tosefta-Traktat Berachoth* 1902) S. 14 folgend (aber ohne die Anmerkung *Laibles* dazu zu erwähnen) von Pharisäern. Dabei druckt Hoennicke auch *Laibles* falsche Zählung der Benediktionen der *Tefilla* ab: Die *Minim* finden sich doch in der 12. und nicht 11. Benediktion, die Proselyten und die Ältesten in der 13., nicht 12., und David und Jerusalem in der 14. (*pal.*), nicht 13. Benediktion!

²⁾ Neuhebräisches Wörterbuch IV, 142 b; vgl. auch *Israel. Monatschrift* 1899, Nr. 10, S. 51.

³⁾ Zitiert nach Friedländer, *Antichrist* S. 81, Anm. 1.

⁴⁾ Den Vorzug verdient wohl *רשעים*, das sich in dem von Künstlinger herausgegebenen und übersetzten arabischen Text der *Tefilla* und vor allem in der Eulogie der 12. Bitte bei Anram, Saadja und Maimonides findet. Derenbourg, der in *Revue des études juives* XIV, S. 31,

פושעים oder noch einem anderen Worte ist, ist für unsere Frage gleichgültig. Es kann sich eben nur um ein Wort handeln, das eine der Kategorien bezeichnet, die in der 12. Benediktion verflucht werden oder verflucht werden konnten. Wie ist nun die Baraita zu verstehen? Einige Forscher¹⁾ haben gesagt: hier steht ja deutlich, daß man die Minim mit den Frevlern oder Abtrünnigen zusammenfaßt und zwar in der 12. Benediktion. — מְכַנִּיעַ זֵדִים ist nämlich als Schlußwort der Eulogie die Bezeichnung für die 12. Benediktion. — Die Minim-Bitte ist also ein Einschleissel in eine bereits bestehende Bitte. Dieser Schluß darf zuversichtlich als falsch bezeichnet werden. Das geht aus der Fortsetzung deutlich hervor: Man faßt zusammen die auf die Proselyten bezügliche Bitte mit der auf die Ältesten, und zwar in מְכַנִּיעַ לְצַדִּיקִים, also in der 13. Bitte. Entsprechend dem aus den ersten Worten gezogenen Schluß würde das heißen: unsere jetzige 13. Benediktion besteht aus zwei zu verschiedenen Zeiten verfaßten Bitten, ursprünglich galt die Bitte den Ältesten, und die Bitte für die Proselyten wurde in diese eingeschaltet. Das kann aber im Ernst nicht behauptet werden. Die Fassung der palästinischen Rezension, die von זְקֵנִים nichts weiß, widerspricht dem direkt, und auch in der babylonischen Rezension findet sich der Ausdruck nur in wenigen Texten,²⁾ was nicht darauf deutet, daß die זְקֵנִים einmal den ursprünglichen Kern des Segenspruches gebildet haben. Dasselbe gilt für das letzte Glied: die auf David gehende Bitte

Ann. 1 ebenfalls den Text von Tos. Ber. III, 25 (nur irrtümlich als IV, 25) gibt, setzt für פְּרָשִׁיעַ die Lesart פִּשְׁעִין.

¹⁾ Vgl. z. B. Herzfeld l. c. S. 203; Friedländer, Antichrist S. 80 f.; Joel, Blicke in die Religionsgeschichte II, S. 93 f.

²⁾ Die זְקֵנִים sind erwähnt in den Texten der Tefilla im Rödelheimer Siddur Schaare Tefilla, in den Gebetbüchern von Anspach und Königsberg, in der (auch von Dalman angeführten) Leipziger Handschrift des deutschen Siddur und im Machsor Vitry. Dagegen fehlen sie in den wichtigen Textzeugen Amram, Saadja, Maimonides, in dem von Dalman veröffentlichten Jemenischen Siddur und in den beiden Texten Künstlingers.

soll mit der auf Jerusalem bezüglichen zusammengefaßt werden. Wir haben oben bereits nachgewiesen, daß die beiden Themata ursprünglich und auch in der Zeit der Tosefta eine Bitte bildeten.¹⁾ Die genannte Art, die Baraita zu erklären, würde auch aus dieser Bitte zwei machen, und zwar wäre die Jerusalem-Benediktion ursprünglich und in diese eingeschaltet die David-Bitte. Nebenbei gesagt scheint hier die Baraita auch den aufgestellten Satz von der Ursprünglichkeit der 14. pal. Benediktion zu bestätigen. Hätte die Baraita die Bitten 14 und 15 der babylonischen Rezension im Auge, würde sie wohl nicht sagen: „David und Jerusalem“, sondern „Messias“ oder „Zemach“ oder zum mindesten „Sproß Davids und Jerusalem“. Die palästiniische Rezension hat in der Eulogie der 14. Bitte deutlich als Themata „David und Jerusalem“ angegeben.

Nun nehmen wir aber einmal an, die genannte Baraita handle wirklich davon, daß verschiedene einzelne Bitten zusammengezogen werden müßten, dann wären es ja ohne die Minim-Bitte 20 und mit dieser 21 Benediktionen gewesen. Das ist undenkbar. Die Zahl 18 stand seit Gamaliel fest, und Unsicherheit bestand nur darüber, ob die 12. Benediktion als 19. zu zählen sei oder nicht. Vor der Entstehung der 12. Bitte spielt, wie wir gesehen haben, auch die Zahl 17 eine Rolle, aber von 20 oder 21 Benediktionen ist nie die Rede. Am allerwenigsten kann davon in unsrer Baraita die Rede sein, denn an all den Stellen, da sie sich findet, werden Analogien zu der Zahl 18 gesucht. Der Sinn dieser Stelle kann nur verstanden werden, wenn man im Auge hat, daß

¹⁾ So ist es auch ganz natürlich, daß die Eulogie dieser Bitte mit den Worten **אֱלֹהֵי דָוִיד בֹּנֵה יְרוּשָׁלַיִם** beide Gegenstände noch einmal berührt. Staerk l. c. setzt den zweiten Ausdruck als späteren Zusatz in Klammern. Das ist kaum angängig. Übrigens hat auch die Eulogie der 12. Bitte bei so wichtigen Textzeugen, wie Amram, Saadja und Maïmonides zwei Glieder: **שׁוֹבֵר רַשָּׁעִים וּמַכְנִיעַ זָדִים**.

die Tefilla nicht geschrieben war und nicht geschrieben werden durfte. Bei der mündlichen Tradierung mag es immer wieder Schwierigkeiten gegeben haben, und besonders mag es vielen schwer geworden sein, sich die Bitten zu merken, welche mehrere Gebetsgegenstände enthielten, wie die 12., 13. und 14. Unbemerkt und unbeabsichtigt kann sich in einzelnen Kreisen oder Gemeinden eine irrtümliche Fassung herausgebildet haben, und so gab man, da man das Gebet selbst nicht schreiben durfte, wenigstens Andeutungen, die dem Gedächtnis die Gruppierung des immerhin großen Stoffes erleichtern sollten. Eine solche halachische Weisung haben wir in Tos. Ber. III, 25 und den genannten Parallelstellen. Hier brachte es ja auch der Zusammenhang direkt mit sich, daß man sagte: die festgesetzte und durch viele Analogien sanktionierte Zahl 18 kommt nur dann heraus, wenn man richtig aussagt und nicht vergißt, die zusammengehörigen Glieder auch wirklich zusammenzufassen. Es scheint, daß die einzelnen Beter sich da mancherlei Willkür erlaubten; die Tosefta (Ber. III, 25) betont den prinzipiellen und offiziellen Standpunkt, will aber dem Einzelnen seine Liebhaberei auch nicht nehmen und sagt darum: **אם אמר אלך לעצמי ואלך לעצמי יצא**, wenn man für jeden Gebetsgegenstand eine besondere Benediktion spricht, so ist auch damit der Pflicht genügt. Die Babylonier haben dann im 3. Jahrhundert von dieser Erlaubnis offiziellen Gebrauch gemacht und den 14. Segensspruch in zwei Benediktionen zerlegt.¹⁾

Abschließend müssen wir es als unrichtig bezeichnen, wenn aus den genannten Stellen, welche Winke zum leichteren Auswendiglernen und Behalten einiger Bitten geben, geschlossen wird, daß die Minim-Bitte in eine schon bestehende Benediktion eingeschaltet wurde. Damit sind die „Autoritäten“, auf die sich Bouisset l. c. S. 204 beruft, abgelehnt.

¹⁾ Vgl. Elbogen, Geschichte S. 36.

Widersprochen werden muß auch noch einem weiteren Grund, den Herzfeld ins Feld führt. Er weist darauf hin,¹⁾ daß es in der bekannten Stelle Ber. 28 b in der Frage des Gamaliel, wer eine Bitte gegen die Ketzer zu verfassen versteht, „birchat haminim“ statt beracha laminim heiße, jenes klinge, als wäre sie schon vorhanden gewesen. Darauf ist zu erwidern, daß nach hebräischem Sprachgebrauch im Unterschied vom deutschen auch zunächst noch unbekannte und nicht näher zu bestimmende Sachen determiniert werden, wenn sie als vorhanden oder in Betracht kommend gedacht werden können. Aus der Determination darf also nicht geschlossen werden, daß die betr. Sache „schon vorhanden“ ist.

Zu der ganzen Frage ist noch zu bemerken, daß wir die talmudische Tradition,²⁾ die von der Abfassung einer neuen Bitte unter Gamaliel II. spricht, durch welche die Zahl der Benediktionen erhöht worden sei, doch nicht einfach ohne zwingende Gründe beiseite schieben dürfen. Dasselbe gilt natürlich von den beiden angeführten Zitaten des Jeruschalmi,³⁾ die deutlich besagen, daß die Tefilla 17 Benediktionen zählte, aber durch die in Jabne hinzugekommene Minim-Bitte auf 18 gewachsen sei.⁴⁾

Nun macht Boussuet noch auf den „markanten Ausdruck Malkuth Zadon“ aufmerksam, der sich in beiden Rezensionen findet und der beweisen soll, „daß die zwölfte Bitte ursprünglich gar nicht gegen die Ketzer gerichtet war, sondern gegen nationale Feinde Israels.“ Aber wer sagt uns denn, daß das Gebet gegen das hochmütige Reich älter ist, als die Minim-

¹⁾ l. c. S. 203.

²⁾ Ber. 28 b, Megilla 17 b.

³⁾ j. Ber. IV, 3 (8 a), j. Taan. II, 2; vgl. oben S. 123.

⁴⁾ Vgl. noch Monatschrift 1886, S. 158, wo — allerdings ohne nähere Begründung — ebenfalls, obwohl die pal. Rezension noch nicht bekannt war, angenommen ist, daß das aus 17 Bitten bestehende Gebet durch die neueingeführte Minim-Bitte 18 Benediktionen erhalten hat.

Bitte? Alle Traditionen sprechen dagegen. Jedoch verbietet uns kein historisches Datum, dieses Gebet als späteren Zusatz etwa aus der Zeit des Bar-Kochba-Krieges aufzufassen. Doch ist es mir immer noch das Wahrscheinlichste, daß R. Gamaliel in die neue Verwünschungsformel auch gleich die Römer eingeschlossen hat.

Nach allem, was wir bisher gesehen haben, daß das von den Pharisäern verfaßte Gebet sich mit den inneren Gegenständen befaßt, und nach dem, was wir besonders aus den Psalmen Salomos vom Pharisäismus jener Zeit und seiner Stellung zu Rom wissen,¹⁾ liegen auch keinerlei innere Gründe vor, die die Annahme eines Bittgebets gegen die Römer in früher Zeit nahelegen könnten. Das jüdische Volk hat im Tempel bis zum Ausbruch der Revolution im Jahre 66 regelmäßig für den Kaiser und das römische Volk Opfer dargebracht und hat sich zur Zeit Caligulas, als man seine Loyalität bezweifelte, ausdrücklich auf dieses Opfer berufen.²⁾ Diese Tatsache ist als Beweis gegen ein „ursprüngliches“ Gebet wider Rom zu werten. R. Chanina oder Chananja, der Vorsteher der Priesterschaft, der die Zerstörung des Tempels noch überlebt hat, aber zur Zeit der Redaktion der Tefilla unter Gamaliel II. wohl nicht mehr am Leben war, hat den Ausspruch getan³⁾: *הרי מתפלל בשלומה של מלכות וכו'*, „bete für das Wohl der Obrigkeit, denn wäre nicht Furcht vor ihr, einer würde den andern lebendig verschlingen.“ Es ist beinahe ausgeschlossen, daß ein solches Wort gesprochen werden konnte, wenn bereits im offiziellen Gebet dieselbe *מלכות* verflucht

¹⁾ Vgl. oben S. 104 f.; Schürer II⁴, S. 464; Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer S. 100 f.; C. F. Lehmann-Haupt, Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit (Religionsgeschichtliche Volksbücher II, 18) S. 39 f.

²⁾ Vgl. Schürer II⁴, S. 361.

³⁾ Aboth III, 2; vgl. Bacher, Agada I, S. 56; Schürer II⁴, S. 435; Text bei Strack, Sprüche der Väter, 3. Aufl., S. 27.

wurde. Schürer sagt, die Aufforderung, für das Wohl der heidnischen Obrigkeit zu beten, sei charakteristisch für den vornehmen Priester. Das mag richtig sein, aber allein ist Chananja mit dieser Ansicht unter seinen rabbinischen Genossen sicherlich nicht gestanden. Wie viele Pharisäer waren z. B. gegen den Aufstand gegen Rom! Der Schluß aus dem angeführten Wort auf das Nichtvorhandensein einer Malkuth-Zadon-Bitte zu seiner Zeit ist auf jeden Fall berechtigt.

Damit ist unsere Annahme, daß Gamaliel II. 17 Benediktionen vorfand, reichlich begründet.

Wir sind mit dieser Untersuchung schon mitten hineingetreten in die Besprechung der Ber. 28 b gemeldeten Tätigkeit jenes jüdischen Patriarchen. Gamaliel II. hat in schwerer Zeit, etwa ein Jahrzehnt nach der Zerstörung Jerusalems, es verstanden, befähigte und angesehene Männer seiner Zeit um sich zu scharen und in Jabne ein Synedrion zu konstituieren, das der anerkannte religiöse Mittelpunkt des Judentums geworden ist.¹⁾ Vor dieses Synedrion kommt auch die Tefilla. Auf Veranlassung des Patriarchen wird sie von Simon, dem Glachshändler,²⁾ revidiert und redigiert, d. h. zum mindesten der Hauptinhalt jeder einzelnen Benediktion und der genaue Wortlaut der Eulogie festgestellt und die Reihenfolge der Bitten bestimmt. In derselben Zeit wird die Bitte gegen die Minim von Samuel, dem Kleinen, verfaßt. Dies ist der wesentliche Inhalt der bekannten Talmudstelle Ber. 28 b, die oben³⁾ schon

¹⁾ Zu der Frage, wie weit die Autorität dieses „Gerichtshofes“ von den Römern verliehen oder nur geduldet war, vgl. H.-P. Chajes, *Les juges juifs en Palestine, de l'an 70 à l'an 500*, in *Revue* 39 (1899), S. 39 ff.

²⁾ An dem weltlichen Beruf dieses Mannes dürfen wir keinen Anstoß nehmen. Die meisten jener Rabbinen ernährten sich — zum Teil sehr kümmerlich — durch ihrer Hände Arbeit. Es ist darum nur Phantasie, wenn J. Enoch l. c. S. 9 daraus besondere Schlüsse ziehen will, daß Simon ein „Privatmann“ war, „der in der gewöhnlichen Volksklasse das heimliche Gerede belauscht hatte“.

³⁾ Seite 22.

in hebräischem Text und in Übersetzung mitgeteilt ist. Im einzelnen stellt uns die Erzählung vor mancherlei Rätsel. So fragt man sich doch unwillkürlich: warum hat R. Gamaliel II. die Redaktion der Tefilla und die Abfassung der Minim-Bitte nicht selbst übernommen, sondern andern übertragen? Warum hat Simon nicht auch gleich die Bitte gegen die Häretiker verfaßt? ¹⁾ Und warum erst die Frage des Gamaliel, wer die Bitte verfassen könne? ²⁾ Er hätte ja sofort den Auftrag zu ihrer Abfassung geben können, wie er offenbar auch die Redaktion veranlaßt hat. Diese Fragen, die bei der Lektüre der Berachoth-Stelle sich aufdrängen, finden eine mehr oder weniger befriedigende Antwort, wenn man die Berichte über die ganze Situation und die Verhältnisse im Synedrion in Jabne liest. Gamaliel war wegen seiner Angehörigkeit zum Hause Hillel und seiner persönlichen Tüchtigkeit die anerkannte Autorität, aber er war nicht Alleinherrscher. Nach seinem eigenen schroff durchgeführten Grundsatz entschied bei den vielen Streitfragen nicht etwa die Person des Nasi, sondern die Majorität der Lehrer. Es bestanden zwei Richtungen im Synedrion von Jabne, und gegen Gamaliel selbst trat eine starke Oppositionspartei auf, die einmal sogar seine zeitweilige Absetzung vom Patriarchat durchsetzte. Gamaliel mußte also bei den Lehrverhandlungen auf die Gegenpartei Rücksicht nehmen. So wird es wohl zu erklären sein, daß er oder der Beschluß des Kollegiums dem Flachshändler Simon die Redaktion der Tefilla übertrug, und daß Gamaliel in öffentlicher Sitzung die Frage stellt, wer eine Bitte gegen die Häretiker verfassen könne. Die Gegenpartei sollte nicht sagen können, daß der Patriarch diese für das

¹⁾ So fragt auch Herzfeld l. c. S. 203.

²⁾ „Über diese merkwürdige Fragestellung“ wundert sich auch Friedländer, vgl. Antichrist S. 78, Anm. 1 und Vordhriftl. jüd. Gnostizismus S. 93 f.; vgl. auch Israel. Monatschrift 1899, Nr. 10, S. 51, wo D. Hoffmann sagt: „Die Frage des R. Gamaliel ist schwer zu erklären“; dasselbe gilt übrigens von dem Lösungsversuch D. Hoffmanns.

gottesdienstliche Leben der Gemeinde so wichtigen Fragen allein oder unter der Hand mit seinen Freunden und Günstlingen regle. Daß die Redaktion der Tefilla andere Fähigkeiten erheischt wie die Abfassung einer neuen Bitte gegen die Häretiker, scheint mir auch klar zu sein. Der Redaktor mußte ein Mann von gutem Gedächtnisse sein, der die verschiedenen im Umlauf befindlichen Fassungen der Tefilla kannte und zugleich auch wußte, wie der oder jener berühmte Weise der Vergangenheit die einzelnen Benediktionen gebetet hatte, also ein Mann, der über einen großen Schatz von Wissen in dieser Frage verfügte.¹⁾ Beim Verfasser der neuen Bitte kam es weniger auf das Wissen als auf das Können an. Hier galt es, der feindseligen Stimmung gegen die Feinde der Religion präzisen und der Form der übrigen Benediktionen angepaßten Ausdruck zu geben. Dabei handelte es sich um eine Neueinrichtung, und es war für die Annahme derselben nicht gleichgültig, ob eine der Majorität sympathische Persönlichkeit oder ein unbeliebter Gelehrter sie verfaßte.²⁾ Zu erwägen ist auch der Gedanke, daß Gamaliel wegen seiner exponierten Stellung als Patriarch und Haupt des angeblich von David abstammenden Hauses Hillel³⁾ verzichten mußte, die auch gegen Rom gerichtete Minim-Bitte zu verfassen; die Davididen waren bekanntlich den römischen Behörden immer verdächtig. Jedenfalls ist es verständlich, daß R. Gamaliel diese Aufgabe nicht selbst übernommen, auch nicht den oder jenen dazu aufgefordert

¹⁾ Wie sehr ein Riesengedächtnis geschätzt wurde, beweist das hohe Lob, das R. Jochanan ben Zakkai seinem Schüler, Elieser ben Hyrkanos, ausstellte, er sei „eine mit Kalk bestrichene Zisterne, die keinen Tropfen verliert“, Aboth II, 8. Ein solches Charisma wird auch der Flachshändler Simon besessen haben.

²⁾ M. Friedländer (Der vorchristl. jüd. Gnostizismus S. 93) meint, daß die Aufgabe, eine Verwünschungsformel abzufassen, selbst von dem unbedeutendsten Schüler leicht hätte gelöst werden können.

³⁾ Vgl. Schürer II⁴ S. 425; J. Lévi, L'origine davidique de Hillel, Revue 31 (1895) S. 202 ff. und Revue 33 (1896) S. 143 f.

hat, sondern nach einem Freiwilligen rief, und es ist ebenso verständlich, daß der im Kreise der Lehrer sehr beliebte und mit dem Patriarchen innig befreundete Samuel, der Kleine,¹⁾ aufstand und sich zur Abfassung der Minim=Bitte bereit erklärte. Ich schließe hieran gleich die Besprechung der Fortsetzung der Stelle Ber. 28 b: 29 a, die zu mancherlei Mißverständnissen und Spekulationen geführt hat. Nachdem erzählt ist, daß Samuel, der Kleine, die Minim=Bitte formuliert hat, fährt der Bericht fort:²⁾ „Im folgenden Jahre hatte er sie vergessen, und er dachte darüber zwei oder drei Stunden (?) nach; aber man ließ ihn nicht heraufkommen (von dem tiefer angebrachten Vorbeterplatze, also — nicht abtreten). Warum ließ man ihn nicht heraufkommen? Siehe, Rab Jehuda³⁾ hat (doch) gesagt, Rab⁴⁾ habe gesagt: Wenn jemand bei irgend einer der sämtlichen Benediktionen irrt, so läßt man ihn nicht abtreten; wenn er aber bei der Minim=Bitte (irrt), läßt man ihn abtreten, denn wir befürchten, er sei vielleicht ein Häretiker. Anders war es bei Samuel, dem Kleinen, (ihn brauchte man wegen des Vergessens der 12. Benediktion nicht abtreten zu lassen), denn er hatte sie ja verfaßt, (höchstens) könnte man besorgen, er sei anderer Ansicht geworden, (aber) Abaji⁵⁾ hat (ja) gesagt: Es ist Inhalt der Lehrtradition, daß der Gute nicht schlecht wird.“ Auch diese Stelle enthält manches Unverständliche für uns. Samuel, der Verfasser der Minim=Bitte,

¹⁾ Vgl. über ihn Bacher, *Agada der Tannaiten* I S. 375 ff.

²⁾ Vgl. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen* S. 31 und 65.

³⁾ Da dieser Jehuda den Rab zitiert, so kann nur Jehuda ben Jecheskel gemeint sein, ein angesehener babylonischer Amoräer, der das Lehrhaus in Pumbadita gründete, gest. 299 n. Chr.; vgl. Strack, *Einleitung in den Talmud* S. 103, *Hamburger II*, S. 451 f.

⁴⁾ Rab oder Abba Arikha, bedeutende talmudische Persönlichkeit in Babylonien, Gründer der Schule in Sura, lebte von 167–247, vgl. Strack, *Einleitung* S. 100 f.; *Hamburger II*, S. 956 ff.

⁵⁾ Babylonischer Amoräer, Schulhaupt in Pumbadita, gest. 338/39 n. Chr.; vgl. Strack l. c. S. 108.

hat diese im folgenden Jahre schon wieder vergessen. Wie ist das zu erklären? Die Frage wird nicht gelöst, wenn man, wie Herzfeld¹⁾ will, statt לְשֵׁנָה אַחֶרֶת die Worte אַחֶרֶת לְשֵׁנָה, „eine Stunde darauf“ einsetzt. Und dann soll sich Samuel zwei bis drei Stunden besonnen haben, ohne daß man ihn vom Vorbeterpult verwies? „Es ist unbegreiflich, daß man habe lassen einen Vorbeter sich „zwei, drei Stunden“ besinnen!“ — sagt Herzfeld a. a. O. und kommt zu dem Schluß, daß man der ganzen Baraita „keine Glaubwürdigkeit zugestehen“ kann. Vergewärtigen wir uns die Situation! Wir fragen: wie war es denn nun nach den zwei bis drei Stunden? Sied ihm da der Wortlaut wieder ein? Kaum. Was dann? Man ließ ihn ja nicht heraufkommen vom Vorbeterpult. Also hat er offenbar die Bitte, welche er nicht mehr wußte, ausgelassen und die Tefilla zu Ende gebetet. Diese konkrete Verdeutlichung der Situation legt nun die Vermutung sehr nahe, daß Samuel im Gebete bei der 12. Bitte ein wenig stockte, sich kurze Zeit besinnen mußte und schließlich das Gebet ohne die Minim-Bitte zu Ende sprach; d. h. wir geben die Worte שְׁתֵּים וּשְׁלֹשׁ שָׁעֹת nicht mit „zwei oder drei Stunden“,²⁾ sondern mit „zwei oder drei Minuten“ oder „Augenblicken“ wieder. שָׁעָה bedeutet „Zeit“, „Zeitraum“ und zwar gewöhnlich „kleiner Zeitraum“. In dieser Bedeutung kommt das Wort auch im Biblisch-Aramäischen vor, vgl. Dan. 4, 16: כִּשְׁעָה חֲדָה; es wird niemand einfallen, zu meinen, daß Daniel eine ganze Stunde starr vor Entsetzen vor dem Könige gestanden habe. Wir übersetzen dort mit Recht „einen Augenblick“ oder „eine kleine Weile“. Nun hier in unserer Stelle sind es eben „zwei oder drei Augenblicke“. Dort das Zahlwort חֲדָה, hier die beiden שְׁתֵּים und שְׁלֹשׁ. Dieser Stein des Anstoßes läßt sich

¹⁾ l. c. S. 203.

²⁾ So auch Strack, Jesus S. 65, und zwar ohne eine erläuternde Anmerkung.

also m. E. mit Leichtigkeit beseitigen. Nun soll Samuel die von ihm selbst verfaßte Bitte nach einem Jahre nicht mehr auswendig gewußt haben! Wie ist das zu verstehen? Hamburger¹⁾ sagt: „Ein wunderbares Ding; der Abfasser selbst scheut sich die von ihm umgestaltete²⁾ Benediktion vorzutragen; ging eine Umwandlung in ihm vor? Man behauptet dies und bezieht darauf seinen eigenen Ausspruch, wie er in Aboth IV, 19 nach Spr. Sal. 24, 17. 18 von jeder Schadenfreude abmahnt.“ Ähnlich sagt Schlatter:³⁾ „An ein wirkliches „Vergessen“ zu denken, ist schwerlich angezeigt, er wollte das Gebet nicht mehr sprechen; wir hören jedoch nicht, was ihn zu seinem Protest gegen das Dekret Gamaliels und seiner Genossen bewogen hat. Da er eine Autorität in der Gemeinde war, ertrug man seinen Widerspruch.“ Ich kann dieser Erklärung nicht beipflichten. Ich halte es nach allem, was wir von Gamaliel wissen, für ausgeschlossen, daß er diesen Protest ertragen hätte, gleichviel ob er damals noch Patriarch oder nur Mitpräsident des Synedrions war. Wir wissen, daß Gamaliel am Sarge des Samuel, seines innig geliebten Jüngers, Worte beweglicher Klage gesprochen hat,⁴⁾ und wir haben nicht den Eindruck, daß das Verhältnis der beiden Männer irgendwann getrübt gewesen sei.⁵⁾ Hätte übrigens irgend ein Lehrer — Samuel, der Kleine, kommt allerdings dafür kaum in Betracht — auf diese Weise protestiert, so wäre diese Tatsache wohl kaum weitergemeldet worden, jedenfalls nicht in der

¹⁾ l. c. II S. 1096.

²⁾ Hamburger ist also der — von uns abgelehnten — Ansicht, daß Samuel die Minim-Bitte in eine schon bestehende Benediktion eingeschaltet hat.

³⁾ Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70–130, Beiträge II, 3, S. 19.

⁴⁾ Vgl. Bacher, Agada I, S. 99 f.

⁵⁾ Vgl. Bacher l. c. S. 88, Anm. 3; daß die Freundschaft der beiden Männer auch im Volke bekannt war, beweisen die Worte Gamaliels an Samuel: „ganz Israel weiß, wenn ich nur Zwei zur Sitzung berufen hätte, so wärest du Einer gewesen!“

Form der obigen Erzählung. Die Bitte gegen die Ketzler war „eine Art Gesinnungsprüfung“, ¹⁾ um diejenigen zu erkennen, welche heimlich der Ketzerei anhängen. In diesem Punkte kannte die Synagoge keine Toleranz. Wir haben gerade aus den Tagen Gamaliels und der Folgezeit Beispiele genug, die zeigen, daß man sich nicht scheute, auch „Autoritäten in der Gemeinde“ in den Bann zu tun oder auszuweisen, wenn sie verdächtig wurden. Also soll Samuel, der Kleine, wirklich den Wortlaut der von ihm selbst verfaßten Bitte nach einem Jahre nicht mehr gekannt haben, so daß er einige Augenblicke stockte? Ich halte das nicht für unmöglich. Von dem berühmten Rabbi, dem Enkel Gamaliels II., der unsere Mischna redigiert hat, ²⁾ wird erzählt, daß er einmal dadurch in eine sehr peinliche Lage gekommen sei, daß er 13 von ihm selbst vorgetragene Arten von Halachoth infolge einer Krankheit vergessen hatte. Er mußte sie dann mühsam wieder lernen, teils von seinem Freund und Schüler R. Chijja, teils von einem Walker. ³⁾ Warum sollte also Samuel nicht auch seine Benediktion vergessen haben können? Dem Mann mit dem Riesengedächtnis, dem Flachshändler Simon, wäre das wohl nicht passiert. ⁴⁾

Warum wird denn aber die ganze Geschichte erzählt? Sicherlich nicht, um zu zeigen, daß Gamaliels „Verordnung im Kreise der führenden Theologen auf Widerstand stieß“. ⁵⁾ Den

¹⁾ Graetz IV⁴, S. 96.

²⁾ Vgl. über ihn Strack, Einleitung S. 96 f.

³⁾ Vgl. Strack l. c. S. 15.

⁴⁾ Von R. Jonathan wird b. sukka 28a erzählt, daß ihn niemand sitzen und schweigen, sondern nur sitzen und repetieren sah. Damit ist die murmelnde Wiederholung der überlieferten Sätze gemeint. Ohne stete Übung entfiel der für diese Männer unendlich große Stoff dem Gedächtnis nur zu leicht; vgl. Schlatter, Beiträge III, 4, S. 11. Von R. Simon ben Joſchai (im 2. Jahrh. n. Chr.) rühmten seine Zeitgenossen שנה הרבה רמשה קמעה, er hat viel gelernt, aber wenig vergessen; vgl. aboth de R. Nathan, Abſch. 18, Hamburger II, S. 1125.

⁵⁾ Schlatter, Beiträge II, 3, S. 19.

Späteren hat sich dieser Vorfall eingeprägt, weil er eine Ausnahme von der Regel darstellte. Daß einer beim Vorbeten der Tefilla stecken blieb oder den Wortlaut verfehlte, scheint häufig vorgekommen zu sein. Die Mišna¹⁾ war darin sehr streng: das ist ein schlimmes Zeichen für Vorbeter und Gemeinde, der Vorbeter muß deshalb sofort den Platz verlassen und ein anderer an der Stelle, da er aufgehört hat, weiterbeten. Manchem wird das peinlich gewesen sein und er weigerte sich, sofort zu gehen. Darum sagt die Mišna ausdrücklich: **וְלֹא יִהְיֶה סֹרֵב בְּאַתֶּתָּ שְׂעָה**, er solle in diesem Momente nicht widerspenstig sein. Später scheint man nicht mehr so streng gewesen zu sein, und Rab hat (nach der schon zitierten Stelle Ber. 28 b, 29 a) den Satz aufgestellt: Steckenbleiben und Irrtum ist verzeihlich, der Vorbeter darf bleiben, außer wenn er in der 12. Benediktion stockt. Hier gibt es keinen Pardon. Da muß er sofort heraufkommen. Denn da ist zu befürchten, daß er heimlich mit den Häretikern sympathisieren und sie deshalb nicht verfluchen wolle. Dieser strengen Praxis gegenüber erinnerte man sich gern an die einzige Ausnahme bei Samuel, dem Kleinen. Ängstlichen Vorbetern, denen die 12. Benediktion immer als eine besonders gefährliche Klippe erschienen sein wird, mag es wohl ein Trost gewesen sein, daß sogar der Verfasser dieser Bitte sie einmal nicht mehr genau wußte und deshalb doch nicht als Häretiker vom Vorbeterpult gewiesen wurde. Bei Samuel lag die Befürchtung der Häresie fern. Aber er hätte ja anderer Ansicht geworden sein können, wirft einer ein. Das ist ausgeschlossen, sagt der Erzähler, denn „der Gute wird“, wie Abaji sagte, „nicht schlecht“.

So trägt diese Erzählung absolut nicht den unwahrscheinlichen Charakter, der ihr vielfach angedichtet wird, und sie

¹⁾ Ber. V, 5 und V, 3.

besagt auch nichts von einer „Umwandlung“, die angeblich in Samuel im Verlauf eines Jahres vorgegangen sein soll. Mit richtigem Empfinden hat auch hier Vitranga (S. 1050 f.), ohne auf Einzelheiten einzugehen, den Sinn unserer Erzählung herausgestellt. Nachdem er eine irrige Übersetzung Alttings zitiert und abgelehnt hat, gibt er selbst die richtige Übersetzung und schließt seine kurze Erklärung mit den Worten: „Dicitur igitur id in laudem Samuelis Parvi, non ad ejus opprobrium; neque adeo inde colligi potest, illum dein ad haeresin prolapsum esse.“

Auch der palästinische Talmud hat eine Erinnerung an diesen Vorgang in j. Ber. V, 3 (9c). Ich gebe um der Schwierigkeit dieser Stelle willen zunächst den hebräischen Text:¹⁾ שמואל הקטן עבר קומי חיבורתא ראשון מכניע זדים בסופה. שרי משקיף עליהן אמרין ליה לא שיערו חכמים כך Strack übersetzt: „Samuel der Kleine trat vor die Lade und ließ „der Freche demütigt“ am Ende aus. Er blickte auf sie; aber sie sagten ihm: Die Weisen haben nicht in bezug auf dich geurteilt.“ Strack übersetzt also, wie wenn das letzte Wort כך und nicht כך hieße. Diese Konjekture, für die Strack schon eine Vorlage anführt, wird richtig sein. כ und כ konnten ja, zumal in Handschriften und alten Drucken sehr leicht verwechselt werden. Im wesentlichen stimmt der palästinische Bericht mit dem babylonischen überein. Dort ließ man den Samuel nicht abtreten, hier beruhigt man ihn seines Irrtums wegen: an dich, den Verfasser der Bitte, dessen Gläubigkeit über alle Zweifel erhaben ist, haben die Weisen, als sie die Minim-Bitte zum Zweck der Gesinnungsprüfung einführten, sicherlich nicht gedacht. Sowohl die Parallele im babylonischen Talmud als auch der Zusammenhang der palästinischen Stelle fordern die Lesart כך direkt. Samuel irrt oder stockt oder läßt etwas weg, er fängt an, auf die Gemeinde oder seine

¹⁾ Nach Strack, Jesus S. 31.

Mitbeter zu blicken, hat also seinen Irrtum selbst gemerkt. Was nun? Würde man ihm nun zurufen: „Die Weisen haben nicht „so“ bestimmt, so würde man ihm nur sagen, was er selbst schon weiß und durch sein Blicken auf seine Mitbeter auch deutlich zu verstehen gegeben hat. Entweder mußte man ihn wegweisen vom Vorbeterplatz und eventuell als Häretiker behandeln oder ihm sagen: „es macht nichts,“ „an dich haben die Weisen nicht gedacht“.

Worin bestand nun der Irrtum? Samuel betet die Tefilla — das bedeutet der Ausdruck קומי תיברתא¹⁾ — „und ließ „der Freche demütigt“ am Ende aus“. So Strack.²⁾ Was bedeutet das? In der Anmerkung S. 66 spricht Strack von der Bestimmung der Weisen, „daß „der Freche demütigt“ am Ende dieser — gemeint ist die 12. der Tefilla — Benediktion zu sagen sei“. Darnach bestände laut Stracks Übersetzung und Anmerkung das Versehen des Samuel darin, daß er am Ende der 12. Benediktion die Worte „der Freche demütigt“ ausgelassen habe. Er hätte also die Benediktion gesprochen und die Eulogie מכניע זדים weggelassen. Das ist kaum anzunehmen. מכניע זדים ist ohne Zweifel die Bezeichnung der ganzen 12. Benediktion, wie ja die einzelnen Benediktionen sehr häufig nach dem oder den letzten Worten der Eulogie genannt werden. Was Samuel ausläßt oder überspringt — das bedeutet das Aphel von שגר —, das ist die 12. Benediktion. Der Stein des Anstoßes ist für die Übersetzer das

¹⁾ Gewöhnlich lautet der Ausdruck לפני התיבה (ירד). עבר. Er bedeutet nicht schlechthin „vorbeten“, wie er gewöhnlich wiedergegeben wird, sondern „die laute Tefilla vortragen“, vgl. Elbogen, Studien S. 33 ff. Wenn aber Elbogen meint, daß der Sinn dieser Bezeichnung „seit tausend Jahren“ „durch alle unsere Hilfsmittel, Kommentare und Übersetzungen, Lexika und Archäologien“ „durch mißverständliche Auffassung verkannt worden“ sei, so täuscht er sich. Wenigstens finde ich schon bei Vitringa S. 1027 ff. und 1075 ff. — vgl. auch Joseph Karo († 1575), Oraḥ Chajim Kap. 69 — die richtige Deutung.

²⁾ l. c. S. 65.

Wort בְּסוּפָה geworden. Herzfeld¹⁾ übersetzt: „und ließ den Schluß (oder: Etwas in dem Schlusse) von b. Machnia sedim weg“, und Hamburger²⁾ paraphrasiert: „und ließ im Vortrage der Benediktion gegen die Sektierer einiges weg“. Ich ziehe בְּסוּפָה zum folgenden.³⁾ Darnach lautet die Stelle: Samuel, der kleine, betete (einmal) die Tefilla und übersprang (dabei) die Benediktion gegen die Häretiker. Am Schluß blickte er auf sie (seine Mitbeter), aber sie sagten ihm: Die Weisen haben nicht an dich gedacht. Es fragt sich nun noch: an welchem Schluß? Ich kann mir nur vorstellen, daß der Schluß der Tefilla gemeint ist. Wie Samuel mit dem Gebete fertig ist, blickt er seine Mitbeter des Irrtums wegen fragend an, aber sie beruhigen ihn.

Die beiden Berichte decken sich nicht ganz: nach dem babylonischen hat Samuel die Bitte vergessen und muß sich eine Weile besinnen, offenbar, um dann eine kurze freie Bitte an die Stelle zu setzen oder um mit Weglassung der betreffenden Bitte weiter zu beten. Der palästiniſche Bericht kann — und muß fast — so aufgefaßt werden, als ob Samuel ohne Zögern von der 11. gleich zur 13. Benediktion übergegangen sei. Das ist ebenfalls wohl verständlich. Jahrzehntelang hatte man auf die jetzige 11. sofort die jetzige 13. Bitte folgen lassen, und nun sollte nach der neuen Bestimmung zwischenhinein die Minim-Bitte kommen. Von heute auf morgen war die Einführung sicherlich nicht Faktum. Das geht auch aus den oben erwähnten Stellen Numeri rabba Kap. 18, Tanduma par. Korach, jer. Ber. IV, 3 (8a) und jer. Taanit II, 2 hervor, wo von 17 Benediktionen geredet und besonders vermerkt wird, mit der in Jabne verfaßten Keßerbitte seien es 18. Man zählte also lange noch 17 Bitten

¹⁾ l. c. S. 203.

²⁾ II, S. 1096.

³⁾ Strack setzt in seinem hebräischen Texte nach בְּסוּפָה ein Trennungszeichen, allein dieses gehört vor das Wort.

und 1 Keßerbitte. Wir wissen auch von andern Beispielen aus der Geschichte der jüdischen Liturgie, wie schwer es war, fest eingewurzelte Bräuche zu beseitigen und neue Sitten oder Regeln einzuführen.¹⁾ Mag da mancherorts auch bewußte Abneigung gegen das Neue mitgesprochen haben, so ist daran doch bei Samuel, dem Kleinen, nicht zu denken. Möglich ist, daß er nicht häufig als Vorbeter fungierte²⁾ und nun bei dem ihm ungewohnten Geschäfte, ohne es zu wollen, in die frühere Sitte, nur 17 Benediktionen zu sprechen, zurückfiel, es aber im Lauf des Gebetes merkte und am Schluß von den Anwesenden gerne Absolution erhielt. Ob die babylonische Fassung der Erzählung mit der Erwähnung des Vergessens eine Weiterbildung dieses Tatbestandes darstellt, oder ob beide nebeneinander, einander ergänzend, Gültigkeit haben, läßt sich mit Sicherheit nicht mehr ausmachen. Darin stimmen beide Berichte überein, daß der an und für sich gefährliche Irrtum für Samuel keine weiteren Folgen hatte. Man darf also diese für die Beurteilung der Entstehung einer gottesdienstlichen Liturgie und des gottesdienstlichen Lebens nicht unwichtige Erzählung nicht dazu verwenden, um zu beweisen, daß die Einführung der Minim-Bitte bei den Genossen Gamaliels in Jabne auf Widerspruch stieß.

Gehen wir nun zu der Erklärung der berühmten 12. Benediktion über. Wer sind diese Keßer oder Häretiker oder Minim, von denen nun schon so oft die Rede war? Die Versuche, diese Frage zu beantworten, haben eine außerordentlich große Literatur³⁾ zutage gefördert. Wir können im Rahmen

¹⁾ Vgl. Elbogen, Stud. S. 41 f.

²⁾ In die Privatliturgie wurde ja die Tefilla erst in jener Zeit eingefügt, oder einzuführen versucht.

³⁾ Außer der in diesem Abschnitt bereits zitierten sei von der großen Masse der in Betracht kommenden Literatur noch erwähnt: Buxdorf, Synagoga Judaica S. 219 ff. J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I (1867) S. 347—365. Joel, Blätter in die Religionsgeschichte I, S. 30 ff., 70 f.; II, S. 49 ff., 73—95, 172 ff. J. Lehmann, Les sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakot et de

unsrer historischen Einführung in das Achtzehngebet nicht das ganze Minim=Problem aufrollen und müssen uns auf einige wenige Daten beschränken. So sehr in der einschlägigen Literatur im ganzen und im einzelnen die Ansichten noch auseinandergehen, so können wir doch sagen, daß neuerdings die führenden Forscher im jüdischen und christlich-theologischen Lager im wesentlichen übereinstimmen.

Die Etymologie des Wortes dürfte jetzt klargestellt sein. J. Derenbourg erwähnt und billigt offenbar die Erklärung von מִיָּן als abbréviation, d. h. als Zusammenfassung der Anfangsbuchstaben von יֵשׁוּעַ נִרְצָרִי ¹⁾ und Joel ²⁾ meint,

Megnuilla in *Revue des études juives* 30 S. 182–203 und 31 S. 31–46. Heinrich Kraus, *Begriff und Form der Häresie nach Talmud und Midrasch* (Diss.), Hamburg 1896. Schlatter, *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70 bis 130* (Beiträge zur Förderung christl. Theologie II, 3). J. Guttmann, *Über zwei dogmengeschichtliche Mischnastellen in Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Judentums* 1898 S. 289–305 und 337–345 (Guttmann bespricht Sanhedrin X, 1 und Abot III, 11, die sich seiner Meinung nach teilweise oder ganz gegen das Christentum richten). Schürer, *Theol. Lit.-Zeit.* 1899, Nr. 6. In *Revue des études juives* 38 behandeln das Thema: W. Bacher S. 38 ff., M. Friedländer S. 14 ff. und 194 ff., Isr. Lévi S. 204 ff. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*. R. Knopf, *Das nachapostol. Zeitalter* S. 19 f. J. Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*. Graef, *Geschichte der Juden* IV⁴ S. 71–99 und 400 ff., Note 11. G. Hoennicke, *Das Judentum im 1. und 2. Jahrhundert* S. 381 ff. D. Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi* S. 99–109. A. Berliner, *Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche* (1. Teil) S. 50 ff. M. Freimann, *Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum?* in *Monatsschrift* 1910 und 1911. Derselbe, *Die Wortführer des Judentums in den älteren Kontroversen zwischen Juden und Christen* in *Monatsschrift* 1911, S. 555–585 und 1912, S. 49–64, 164–180. L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte* in *Monatsschrift* 1911 und 1912. Леон, *Neuhebräisches Wörterbuch* III, 103 f. sub voce מִיָּן. M. Friedländer, *die vier* S. 124, Anm. 2 genannten Bücher.

¹⁾ l. c. S. 4, Anm. 3. — Die Erklärung stammt nicht von Derenbourg selbst, wie Hoennicke l. c. S. 383 Anm. 1 behauptet, sondern wird von ihm nur angeführt: „Min, qu'on a expliqué comme une abbréviation etc.“

²⁾ Blicke in die Religionsgeschichte II, S. 90 f. Nach H. Kraus l. c. S. 7 hat diese Deutung schon Musaphia; Kraus nennt S. 7 ff. noch weitere etymologische Erklärungen des Wortes מִיָּן, die indessen, wie er selbst zugibt, wenig befriedigen. K. selbst hält die Ableitung von נִגָּר (negare) für die wahrscheinlichste.

das Wort sei dadurch entstanden, daß die Juden, um ihre Feindschaft gegen die Christen, die sie bisher „Maaminim“ („πιστοί“, „Gläubige“) nannten, auszudrücken, diesen „glorifizierenden Namen“ abänderten in Minim; allein es unterliegt keinem Zweifel mehr, daß wir in unserem מין das aus Genesis 1 bekannte Wort mîn in der Bedeutung von γένος, Art vor uns haben. Im übertragenen Sinn bedeutet מין sodann Abart, Sekte, αἵρεσις, und wie גוי sowohl das nicht-jüdische Volk, besonders das Heidenvolk, als auch jeden einzelnen Nichtjuden oder Heiden bezeichnet, so wird auch מין der Name für den Häretiker.¹⁾ Dabei geht es nicht an, den Namen auf eine bestimmte Klasse von jüdischen Häretikern, d. h. solchen, die mit dem Judentum innerlich oder äußerlich gebrochen hatten, einzuschränken. Man hat — seit Hieronymus — vielfach unter Minim eine Bezeichnung für Judenchristen²⁾

¹⁾ Vgl. W. Baeher, Revue 38, S 45.

²⁾ Die Vertreter dieser Ansicht nennt Hoennicke l. c. S. 383 f., Anm. 1. Wenn h. aber am Schluß der Anm. sagt: „Endlich geht A. Schlatter in seinen Darlegungen, die Kirche Jerusalems vom Jahre 70–130, 1898, 7 f., und Geschichte Israels 1906², 296 f. von der Voraussetzung aus, daß unter den Minim stets die Judenchristen zu verstehen sind,“ so beruht dies auf irrigem Verständnis der betr. Stellen. In der von h. zuerst angeführten Abhandlung in Beiträge II, 3 sagt Schlatter S. 7, Anm. 2 (vgl. auch S. 28): „מין Art, Abart, besondere Richtung in der Frömmigkeit, das Parallelwort zu αἵρεσις, hatte nicht von Anfang an scheltenden Sinn. Jede besondere Richtung und Gruppe innerhalb der Gemeinde war vielmehr „Min“. So hat Josephus alles, auch den Pharisäismus und Zelotismus, eine αἵρεσις genannt, ebenso Hegešipp und der Vordermann des Epiphanius. Nach der Gründung der Kirche wurde aber das Wort in der Synagoge zunehmend Eigenname für die jüdische Christenheit, freilich ohne Unterscheidung der in ihr vorhandenen Gegensätze.“ In Geschichte Israels S. 296 sagt Schlatter — nicht etwa in einer geschichtlichen Abhandlung über den Begriff מין, sondern unter der Überschrift „Die Stellung der Synagoge zur Christenheit“! —: „In der Zeit nach dem Tempelbrand wird über das, was die jüdischen Lehrer „Min“ (Häresis) heißen, der Bann ausgesprochen und in voller Schärfe zur Geltung gebracht. Daß damit auch die jüdische Christenheit, und sie an erster Stelle gemeint war, ergibt sich daraus u. „Von einer „Voraussetzung“, daß die Minim „stets die Judenchristen“ sind, ist also keine Rede. Hoennicke zeigt sich übrigens

oder eine ganz bestimmte judenchristliche Sekte, die sich nicht von ihrem Volke trennen und andrerseits doch auch das paulinische Christentum nicht annehmen wollte (so Herford), gesehen, allein es darf als sicher bezeichnet werden, daß Minim Häretiker, Ungläubige überhaupt und im besonderen die Anhänger aller Häresien bedeutet, sowohl die freidenkenden, griechisch gebildeten Juden als auch die Christen und die Gnostiker.¹⁾

Strack²⁾ unterscheidet wohl mit Recht drei Arten von Minim: Jüdische Minim in vorchristlicher Zeit, jüdische Minim in der Zeit nach der Entstehung des Christentums und Judenchristen. Aber ebenso sicher wird es sein, daß die Synagoge bei Minim „zunehmend“ und „an erster Stelle“ an die jüdische Christenheit gedacht hat. Das beweisen besonders viele Erzählungen aus dem ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert, in denen von Minim die Rede ist und darunter Judenchristen zu verstehen sind. Es wird auch von unsrer ברכת המינים gelten, und die meisten jüdischen Forscher stehen auch nicht an, zuzugeben, daß diese Bitte „sich gegen die Judenchristen richtete und daß sie den ersten Versuch darstellt, das Judentum gegen das überhandnehmende Christentum abzugrenzen.“³⁾

auch an andern Stellen als ungenauen Leser und Referenten, so wenn er S. 383 es als Meinung Joels hinstellt, daß der jüdische Haß gegen die Christen „mit der Vereitelung des Tempelbaues zur Zeit Hadrians zusammenhängt“. Joel gibt sich — allerdings im Widerspruch mit dem historischen Tatbestand — gerade Mühe, zu zeigen, daß es sich um Trajan und nicht um Hadrian handelt (vgl. I, S. 24 f. u. 30), denn nur dann läßt sich ein ursächlicher Zusammenhang der durch die Christen verursachten Tempelverweigerung mit der Entstehung der Minim-Bitte nachweisen.

¹⁾ Vgl. J. Bergmann, Jüdische Apologetik S. 7 f.

²⁾ Jesus S. 47.

³⁾ Elbogen, Geschichte S. 31 f. — Auch D. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi, identifiziert S. 100, Anm., wo er von der Fluchformel gegen die Minderen spricht, diese mit Judenchristen.

Wir besitzen zudem einige patristische Zeugnisse, die auf die Verfluchung der Christen durch die Juden im Gebet hinweisen.¹⁾ So sagt Epiphanius,²⁾ der geborene Jude, haer. 29, 9: οὐ μόνον γὰρ οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ καὶ ἀνιστάμενοι ἔωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρεῖς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἑαυτοῖς ἐν ταῖς συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς, καὶ ἀναθεματίζουσι τρεῖς τῆς ἡμέρας φάσκοντες ὅτι ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους.

Unbestimmter äußert sich Justin³⁾ in seinem Dial. c. Tryph. Kap. 16: καταρῶμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν. Ähnlich äußert sich Justin noch häufig. Doch ist nicht ganz klar, ob er an das Achtzehngebet denkt. Sein Zeugnis wird dadurch unsicher, daß er in Kap. 137 von einem „Verspotten Christi“ „nach dem Gebete“ spricht. Er sagt: συμφάμενοι οὖν μὴ λοιδορῆτε ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλοις τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκώπητέ ποτε, ὅποῃ διδάσκουσιν οἱ ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν, μετὰ τὴν προσευχήν.

Hieronimus⁴⁾ endlich bemerkt ad Jes. 5, 18—19: (Judaei) usque hodie perseverant in blasphemiiis et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum Christianum; ad Jes. 49, 7: (Judaei Christo) ter per singulos dies sub nomine Nazarenorum maledicunt in synagogis suis; ad Jes. 52, 4 ff.: (Judaei) diebus ac noctibus blasphemant Salvatorem et sub nomine, ut saepe dixi, Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt maledicta.

1) Vgl. Schürer II⁴ S. 544, Hoennicke l. c. S. 388.

2) Gest. 403 n. Chr.

3) Gest. um 165 n. Chr.

4) Gest. 420 n. Chr.

Strack¹⁾ teilt eine Äußerung Raschis mit, die sich im ersten Venediger Druck seines Kommentars zum Traktat Berachoth des babylonischen Talmuds (30 a, 28 b Ende der neueren Drucke, in denen der Satz aber gestrichen ist) findet und ebenfalls beweist, daß die 12. Bitte auf die Christen bezogen wurde. Raschi bemerkt da zu der 12. Benediktion: „Man stellte diese Beracha viel später (als die andern) fest, nahe der Zeit der Sippe tarbûth des Nazareners, der die Worte des lebendigen Gottes verkehrt hat.“ — Der Wortlaut der 12. Benediktion in der palästinischen Rezension macht es vollends deutlich, daß diese Verwünschungsformel im Blick auf die Christengemeinde entstanden ist. Hier heißt es nämlich: והנצרים והמרים כרגע יאבדו; neben den Minim sind ausdrücklich die Nazarener erwähnt.²⁾ Schürer sagt hierzu in der neuesten Auflage seines großen Werkes:³⁾ „Die Erwähnung der Nozrim (Nazaräer, Judenchristen) in unserer Beracha findet sich sonst nirgends im Bereiche der gesamten Textüberlieferung des Schmone-Ësre. Die נצרים sind der engere Begriff, die מרים der weitere (= Kether, Abtrünnige überhaupt)“. Nun hat im selben Jahre (1907), in dem Schürers 2. Band ausging, Dr. Alexander Marx im Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft V, S. 341 ff. „Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram“ veröffentlicht und eine Lesart der 12. Bitte (nach der einen Handschrift des Siddur) mitgeteilt, die ebenfalls die Erwähnung der נצרים enthält. In der bisher bekannten Ausgabe des Siddur Amram Gaons (Warschau 1865) fand sich dieses Wort nicht, denn diese Ausgabe war bereits der russischen Zensur unterlegen. In der einen der von Dr. Marx benutzten Hand-

¹⁾ Jesus S. 67.

²⁾ Strack l. c. weist zu der Form נוצרי auf die arabische Form des Ortsnamens nāçira hin.

³⁾ II * S. 544.

ſchriften leſen wir ¹⁾ והנצרים והמינים יכלו כרגע Darnach hat alſo nicht bloß der paläſtiſche, ſondern auch der älteſte uns erhaltene babyloniſche Text die Erwähnung der נצרים in der 12. Bitte.

Iſt nun dieſes Wort von Anfang an neben der Bezeichnung מינים als „der engere Begriff“ geſtanden? Wir haben eben trotz der unzweifelhaften Tatſache, daß מינים einen weiteren Kreis umſchreibt, doch den Eindruck, daß die ברכת המינים in erſter Linie gegen die Chriſten verfaßt war, und daß mit dem Stichwort, das der Bitte den Namen gab, dieſe gemeint ſind, und finden darum die Bezeichnung נצרים nicht mehr nötig. Dazu kommt, daß die talmudiſchen Quellen des erſten und des Anfangs des zweiten Jahrhunderts den Ausdruck „Nozrim“ überhaupt noch nicht kennen.²⁾

S. Krauß³⁾ hat, noch bevor wir Leſarten der Minim-Bitte mit der Erwähnung der נצרים kannten, aus den bereits angeführten Angaben der Kirchenväter, die von Verfluchung der Nazaräer durch die Juden berichten, nachzuweiſen verſucht, daß die alte Form der Bitte die נצרים erwähnt haben muß. Dieſe Hypothefe iſt ja nun ſcheinbar durch die neugefundenen Texte glänzend beſtätigt worden. Und doch entbehrt die Sache nicht des Fragezeichens. Hoennicke⁴⁾ ſagt, nachdem er die patriſtiſchen Zeugniſſe angeführt hat, m. E. nicht mit Unrecht: „Dieſe Angaben der Kirchenväter haben indes nicht den Wert, welchen S. Krauß ihnen zuſchreibt, um zu erweiſen, daß in der alten Textform des Gebetes הנצרים ſtand.“ Nach Hoennicke hat nur die Ausſage des Epiphanius Bedeutung. „Man betrachtet ihn daher als kompetenten Zeugen dafür, daß die Verwünſchung nur den Nazarenern, d. h. den Juden-

¹⁾ Vgl. Jahrbuch der jüdiſch-liter. Geſellſchaft 5 (1907) S. 353 und S. 6 (oben) des hebräiſchen Teiles.

²⁾ Friedländer, Bewegungen S. 223.

³⁾ Jewish Quarterly Review 1893, S. 130 f.

⁴⁾ l. c. S. 388 f.

Christen, also den Minim gegolten habe. Aber dabei darf man doch nicht außer acht lassen, daß das Urteil des Epiphanius sich zunächst nur auf das Gebet der Juden zu seiner Zeit bezieht.“ H. kommt dann zu dem Schluß: „es kann nicht als bewiesen gelten, daß ursprünglich הנצרים in dem Gebet stand. Es wird כרגע יאבדו והמינים die ursprüngliche Textform sein; in späterer Zeit hat man das Wort הנצרים hinzugefügt, um die Christen im Gebet direkt zu nennen.“ Fraglich erscheint mir die Motivierung, welche H. der späteren Hinzufügung gibt: „um die Christen direkt zu nennen.“ Waren sie denn unter der Bezeichnung מינים nicht auch direkt genannt? Zudem wissen wir, daß das rabbinische Judentum es möglichst vermied, mit der neuen Religion in Berührung zu kommen und von ihr zu sprechen. In den relativ wenigen Fällen, wo im rabbinischen Schrifttum von der christlichen Religion oder einzelnen Christen die Rede ist, geschieht es meistens andeutungsweise, so daß oftmals nur der Zusammenhang entscheiden kann, ob von einem Christen die Rede ist oder nicht. Wir haben den bestimmten Eindruck, daß es sich dabei um ein tendenziöses Stillschweigen, ein strafendes Ignorieren handelt. Dieser Tendenz würde es aber nicht entsprechen, daß die Bezeichnung נצרים nachträglich in die Minim-Bitte eingeschaltet wurde, um den zu verfluchenden Gegner „direkt“ zu nennen oder besser kenntlich zu machen. Und doch neige ich auch zu Hoennickes Ansicht, daß נצרים von Anfang an nicht in der 12. Beracha stand. Wie soll es dann hineingekommen sein, wenn nicht aus dem angegebenen Grunde?

Ich komme zu einer anderen Erklärung durch den Einwurf, den Schlatter¹⁾ gegen die oben erwähnte These von Krauß, daß in der alten Form der Tefilla die נצרים genannt gewesen sein müssen, macht. Schlatter bemerkt dazu: „Nur

¹⁾ Beiträge II, 3, S. 18.

darf nicht übersehen werden, daß sich die Aussagen der griechischen Väter zunächst auf die griechische, nicht auf die hebräische Tefilla beziehen. Die vollständige Hebraisierung der Liturgie ist für die griechische Synagoge fürs 4. Jahrhundert zum mindesten nicht bewiesen. Minim bedurfte aber einer Übersetzung, und die nächstliegende Übertragung war das von Epiphanius und Hieronymus bezeugte *Ναζωραῖοι*.“ Diese Sätze bilden eine wesentliche Ergänzung zu dem, was Hoennicke der Ausführung von S. Krauß entgegenhält. Mich führen Schlatters Worte weiter zu der Vermutung, daß durch die griechische Tefilla, welche Minim mit *Ναζωραῖοι* wiedergab, die Bezeichnung „Nozrim“ als wörtliche Rückübersetzung neben Minim und gleichbedeutend mit diesem in Gebrauch kam. *Ναζωραῖοι* war nun einmal durch den Gebrauch in der griechischen Tefilla sanktioniert, und so stand auch der hebräischen oder hebraisierten Form desselben Wortes nichts im Wege, in die gottesdienstliche Sprache aufgenommen zu werden. Ein solcher Vorgang ist natürlich da am ehesten zu verstehen, wo man gleichzeitig beide Sprachen redete und verstand, die betr. Ausdrücke also beständig wechselte. Darnach wäre נצרים als eine der häufigen und beliebten pleonastischen Hinzufügungen zu erklären.¹⁾

Wie aber auch diese Frage zu lösen ist, ob נצרים ursprünglich oder nicht ursprünglich im Gebete stand, ob es aus

¹⁾ Ähnlich verhält es sich vielleicht mit dem Wort אפיקורסים, das Maimonides in der 12. Bitte liest. Ich meine nicht, daß *Ἐπικουρείος* erst durch die Tefilla hebraisiert wurde zu אפיקוררים, dieses Wort findet sich auch sonst (auch noch in anderen Formen) als Fremdwort im Hebräischen (so z. B. in der Mišna sanhedr. X, 1 und Abot II, 14, sodann jer. sanh. XI, 1, b. sanhedr. 38 b, vgl. Monatschrift 1898, S. 290 und 296 ff. und H. Kraus l. c. S. 47 ff.). Aber es ist denkbar, daß die griechische Tefilla dieses Wort brauchte, um eines der Epitheta, welche die Bitte den Feinden der Religion beilegte, wiederzugeben, und der Ausdruck dann von da in hebraisierter Form auch in manche Texte der hebräischen Tefilla kam.

dem oder jenem Grunde in die Tefilla kam, eines scheint als sicher angenommen werden zu dürfen, daß die unter Gamaliel II. von Samuel, dem Kleinen, verfaßte Verwünschungsformel sich — zum mindesten auch — gegen die Christen richtete. Das ist für uns das religionsgeschichtlich Bedeutsame an diesem Spruch. Hinter dem Fluchgebet aber stand die feste Überzeugung, daß der Fluch des frommen Beters, ebenso wie seine Fürbitte, wirksam ist. Wir haben vom zweiten Jahrhundert an Erzählungen, die dartun, daß Gott solche Fluchgebete erhört und oftmals durch den plötzlichen Tod des Verfluchten sofort bestätigt.¹⁾ Über die Bedeutung dieser Bitte für die Kirche sagt Schlatter:²⁾ „Wäre die Kirche Gamaliel und seinen Genossen nicht als eine gefährliche Macht erschienen, so stünde das Gebet gegen die Christen nicht in der Liturgie. Es hat den Riß zwischen beiden Gemeinden notwendig furchtbar verschärft; denn jedes Schwanken, jede heimliche Zuneigung zur Kirche wurde dadurch unmöglich gemacht. Man besaß nun ein grausames Mittel, mit dem sich jeder Verdächtige sofort auf die Probe stellen ließ: man brauchte ihn nur zum Gebet vor die Gemeinde zu stellen; betete er gegen die Minim oder betete er nicht gegen sie, so enthüllte er sich.“

Es wäre nun ein nützliches Beginnen, nach den Wurzeln der Institution zu fragen, über die Motive nachzudenken, die Israels Führer damals bewogen, den Kampf gegen die christliche Gemeinde gerade in der Form zu führen, daß ein Fluchgebet gegen sie in das tägliche Gebet eingefügt wurde. Ja es wäre auch nicht uninteressant, diese Verwünschungsformel hineinzustellen in den Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte. Allein mit solchen Betrachtungen würde ich die vom Thema gesteckten Grenzen weit überschreiten. Solche Fragen gehören in eine theologische und religionsgeschichtliche

¹⁾ Vgl. Schlatter, Geschichte S. 241.

²⁾ Beiträge II, 3, S. 18.

Würdigung des Achtzehngebets. Doch will ich in aller Kürze darauf eingehen, was nach der in der Geschichte des Achtzehngebets vorgetragenen Ansicht Elbogens und der Meinung anderer jüdischer Forscher die direkte Ursache zur Entstehung unsrer Bitte bildete.

Nach Elbogen¹⁾ war die „unmittelbare Veranlassung zur Gegenwehr die feindliche Stellung der Christen gegen die jüdische Gemeinschaft. An sehr vielen Stellen, an denen die Minim erwähnt werden, sind sie mit Delatoren in Verbindung gebracht; das weist deutlich darauf hin, daß sie bei den römischen Behörden die Rolle von Angebern spielten und als Denunzianten gegen die jüdische Gesamtheit auftraten.“ Dagegen ist zu bemerken: damit, daß Minim und Delatoren nebeneinander genannt sind, ist noch nicht bewiesen, daß die Minim auch als Delatoren angesehen wurden,²⁾ und erst recht nicht, daß sie auch tatsächlich bei den römischen Behörden die Rolle von Angebern spielten. Sodann ist, wie wir bereits gesehen haben, Minim nicht überall die Bezeichnung für Christen, dagegen ist in sehr vielen Beispielen mit „Denunziant“ nur an Juden gedacht.³⁾ Derartige allgemeine Sätze wie die genannten von Elbogen beweisen rein nichts. Dazu müßten erst die Stellen gesammelt werden, in denen Minim und Denunzianten nebeneinanderstehen und aus dem Zusammenhang oder aus Parallelen entschieden werden, wer unter beiden gemeint ist. Sicher ist, daß der מסיב, „Angeber“ oder „Denunziant“ im Judentum seit der Zeit der makka-bäischen Erhebung eine häufig genannte Kategorie der von den Frommen gehaßten Gottlosen bildet. Jüdische Helfers-

¹⁾ Geschichte S. 32.

²⁾ Vgl. das unten folgende Beispiel Rosch. hasch. 17a, wo neben Minim und Denunzianten auch solche stehen, welche die Auferstehung der Toten leugnen, wobei sicherlich nicht an Christen zu denken ist.

³⁾ Vgl. Hamburger III, Suppl. IV, S. 3 ff. unter „Angeberei“.

helfer verhalfen schon den Syrern zur Kenntnis des jüdischen Zeremonialgesetzes in allen Einzelheiten, wie sie die syrischen Verfolgungsedikte dartun.

Dann gab es, wie Hamburger l. c. weiter ausführt, zur Zeit des Krieges gegen Rom in Palästina eine Friedenspartei, die mit den Römern liebäugelte, und in deren Reihen sich Angeber fanden. So wurde Josephus der Angeberei und des Verrats verdächtigt. Jüdische Angeber trieben ihr Wesen zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes und der hadrianischen Verfolgung. Weitere Beispiele sogar aus den Kreisen der Rabbinen finden sich bei Hamburger.¹⁾

„Denunziant“ ist also eine schon in vorchristlicher Zeit festgeprägte und in den ersten christlichen Jahrhunderten oft gebrauchte Bezeichnung für eine bestimmte Klasse von Juden. Wenn Elbogen dabei auf die Abhandlung von J. Guttman in der Monatschrift 1898²⁾ „Über zwei dogmengeschichtliche Mischnastellen“ hinweist, so ist zu erwidern, daß es Guttman absolut nicht gelungen ist, nachzuweisen, daß die beiden Mischnastellen Sanhedrin X, 1 und Abot III, 11 sich auch nur mit der leisesten Wendung gegen das Christentum richten. Daß die zweite Stelle an Denunzianten denke, spricht Guttman übrigens nur als „Vermutung“ aus, und selbst wenn diese Vermutung richtig wäre, so wäre die auch von Guttman behauptete Zugehörigkeit dieser Angeber zur christlichen Gemeinde noch nicht bewiesen.

¹⁾ Vgl. auch Monatschrift 1884, S. 490 ff., wo zwei Gesetzeslehrer genannt sind, die sich im 2. christl. Jahrh. von der römischen Regierung als Angeber oder Delatoren gegen politisch Verdächtige haben gebrauchen lassen. Bacher, Agada I, S. 96 wird ein Ausspruch Gamaliels überliefert, worin G. sich beklagt über Lügenrichter, Lügenzeugen, Delatoren, Raubsüchtige etc. Bacher verweist in Anm. 2 auf Mischna Rosch. hasch. II, 8, wonach Gamaliel durch falsche Zeugen in unliebsamen Zwist mit seinen Kollegen gebracht worden ist. Auch hier kann nur an Juden gedacht werden.

²⁾ S. 289–305 und 337–345.]

Daselbe gilt von den Beispielen, die Joel¹⁾ anführt. Joel hat nach den Worten Elbogens „mit großem Scharfsinn nachgewiesen, daß die Verleumdungen der Minim sich gerade gegen die Bestrebungen um Herbeiführung der nationalen Wiedergeburt der jüdischen Gemeinschaft richteten, daß sie den neuen Tempelbau, für welchen Kaiser Trajan bereits die Erlaubnis erteilt hatte, vereitelten.“ Worin beruht nun der „Scharfsinn“ Joels? Joel sagt: Die Christen hatten ein großes Interesse daran, daß der Tempel zerstört blieb, das war für sie das wichtigste Argument gegen die weitere Verbindlichkeit des jüdischen Zeremonialgesetzes. Zum Beweise dienen Auslassungen des Chrysostomus, des Barnabasbriefes, des Justinus Martyr und die „Antitempeliana“ im Neuen Testament. „Man denke sich nun den Eindruck, den die Erlaubnis des Kaisers Trajan auf alle diejenigen machen mußte, denen mit dem Wiederaufbau des Tempels geradezu der Boden entzogen wurde, auf dem sie standen. Sie mußten alles daransetzen, diese Erlaubnis rückgängig zu machen, und ihre Anstrengungen hatten Erfolg.“

„Sie mußten alles daransetzen“ nach Joels Meinung, also haben sie es auch getan. Den geschichtlichen Beweis für das Letztere, daß die Christen „den Befehl zur Sistierung des Tempelbaues durchsetzten“²⁾, durchsetzen wollten und konnten, hat Joel nicht erbracht, auch nicht einmal zu erbringen versucht. Elbogens Hinweis auf die merkwürdig schwachen Ausführungen Joels, die weiter nichts als Konstruktion enthalten, als eine Tat großen Scharfsinns, ist kaum zu verstehen. Denn hier ist wirklich auch nur der Wunsch der Vater des Gedankens. Nachdem Joel ohne jegliche Begründung die Hintertreibung des Tempelbaues durch die Christen behauptet hat, erklärt er aus diesem Faktum den Haß der Lehrer gegen die Minim. Hier-

1) Blicke in die Religionsgeschichte I, S. 33 ff.

2) l. c. S. 15.

bei versucht er es im Gegensatz zu der vorausgegangenen Behauptung wieder mit einem Beweis¹⁾: „Haben wir eine talmudische Stelle, welche beweist, daß gerade die Vereitelung des Tempelbaues es war, was gegen die Minim erbitterte? Allerdings. Im babylonischen Talmud wird nämlich folgendes vortragen (Rosch haschanah 17): „Die Frevler aus Israel und die Frevler aus den Heiden, sie gehen hinab ins Gehinnom (Hölle) und werden daselbst zwölf Monate gerichtet . . . Aber die Minim und die Denunzianten . . . sie werden gerichtet durch alle Geschlechter“ . . . Warum aber, fragt der Talmud, trifft sie ein so schweres Gericht? Weil sie ihre Hand gegen den Tempel ausgestreckt.“ Joel enthebt sich dadurch, daß er den letzten Satz unterstreicht, des Nachweises dafür, wer in dieser Stelle mit „Minim und Denunzianten“ gemeint ist, und was der Ausdruck „die Hand gegen den Tempel ausstrecken“ besagen soll. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß damit schlechthin an Christen — vollends an die, welche die angebliche Tempelbauerlaubnis Trajans rückgängig machten — gedacht ist. Joel selbst muß in der Anmerkung zugeben, daß in einer parallelen Stelle des jer. Talmud (Ber. IX) sich der mildere Satz: „Selbst die ihre Hand gegen den Tempel ausgestreckt, haben noch Aussicht“ findet und dabei „an Nebukadnezar und ähnliche gedacht“ wird. Sodann nennt die von Joel angezogene aber nicht vollständig wiedergegebene Talmudstelle Rosch hasch. 17a neben den Minim und Denunzianten die Apostaten, die Epikuräer, die, welche die Thora verleugnen, und die, welche die Auferstehung der Toten leugnen.²⁾ Die Letzteren, welche die Auferstehung leugnen (שכפרי בתחיית המתים), sind sicherlich keine Christen, obwohl sie mit den Minim zusammen genannt sind. Das beweist, daß an den Stellen, wo von Feinden der Religion die

¹⁾ l. c. S. 33 f.

²⁾ Vgl. Levy, Neuhebräisches Wörterbuch III, S. 105.

Rede ist, heißen sie nun Minim oder anders, nicht schlechthin und nur an Christen zu denken ist, wie Joel annimmt. Damit ist aber auch die Irrigkeit der Deutung, welche Joel dem Ausdruck „die Hand gegen den Tempel ausstrecken“ gibt, erwiesen. Oder sollen alle an dieser Stelle genannten Kategorien: Minim und Denunzianten, Apostaten und Epikuräer, Thora-Verächter und Auferstehungs-Leugner, die beschuldigt werden, „ihre Hand gegen den Tempel ausgestreckt“ zu haben — sollen sie alle den Tempelbau des Trajan hintertrieben haben? Ich kann in Joels von Elbogen so gut zensierter Ausführung nur eine haltlose Konstruktion erblicken. Die Hauptsache folgt aber erst. Elbogen selbst macht eine Einwendung¹⁾: „Gegen diese inhaltlich einwandsfreie Beweisführung wird das chronologische Bedenken geltend gemacht werden, daß R. Gamaliel die Zeit der Zurückziehung der durch Trajan erteilten Erlaubnis zum Tempelbau in keinem Fall erlebt hat, und daß der Patriarch darum nicht durch die ungeheure Erregung, die jener Vorfall hervorrief, zu seiner Maßregel veranlaßt worden sein kann. Allein die Hoffnung auf eine Wiederherstellung des Tempels war nicht erst durch Trajan geweckt worden, sondern hatte vielmehr nie geruht. Titus hatte denselben gegen seinen Willen zerstört und soll vertrauten Judäern das Versprechen gegeben haben, ihn in gelegener Zeit wieder herzustellen.“ Weiterhin betont Elbogen, daß die Sehnsucht der Juden immer auf die Wiederherstellung des Heiligtums ausging, „wer weiß, ob während der Anwesenheit der Tannaiten in Rom, ob gelegentlich des Regierungsantritts des Kaisers Nerva nicht ernstliche Verhandlungen darüber gepflogen worden waren. Auf christlicher Seite hingegen mußte alles geschehen, um den Tempel in Trümmern zu erhalten.“ Beweis: der Hebräerbrief und der Barnabasbrief. „Angesichts einer so großen Gefahr

¹⁾ Geschichte S. 33 f.

war die Erwähnung derselben im Gebet gerechtfertigt, ja geboten.“ Nachdem also zugegeben ist, daß die scharfsinnige Konstruktion Joels an dem chronologischen Bedenken scheitert, wird von Elbogen selbst eine weniger scharfsinnige und noch weniger begründete Konstruktion nach dem alten Muster vorge-
getragen.

Zu der nach Elbogen „inhaltlich einwandfreien Beweisführung“ Joels ist übrigens zu bemerken, daß Trajan niemals die Erlaubnis zum Tempelbau erteilt hat. Joel folgert diese Behauptung aus Bereschith rabba c. 64,¹⁾ wo erzählt ist, daß in den Tagen des R. Josua ben Chananja die frevelhafte Herrschaft (Rom) befahl, daß der Tempel gebaut werde. Die Cuthäer — das sind die Samaritaner — hätten aber Gegenvorstellungen gemacht, und der Kaiser infolgedessen die Erlaubnis zum Tempelbau zwar nicht zurückgezogen, aber angeordnet, daß der Neubau nicht auf der Stelle des alten Tempels errichtet werden dürfe. Dies kam einem Verbot gleich; das Volk habe sich darum empören wollen, sei aber von R. Josua durch die Fabel vom Storch, der froh sein mußte, seinen Kopf unverfehrt aus dem Rachen des Löwen gezogen zu haben, beschwichtigt und ermahnt worden, froh zu sein, daß sie unter der heidnischen Regierung in Frieden leben könnten.

Joel meint nun, unter diesen Cuthäern seien nicht wirkliche Samaritaner zu verstehen, der Ausdruck sei nur in Erinnerung an die Samaritaner, die zur Perserzeit den Tempelbau des Esra verhindern wollten, gebraucht. Joel denkt auch hier wieder an Christen. Allein die כרתים sind eine im talmudischen Schrifttum sehr häufige Bezeichnung für das Mischvolk der Samariter,²⁾ und es geht nicht an, dem Wort

¹⁾ Vgl. Blicke I, S. 16 ff.; die betr. Stelle findet sich deutsch bei Wünsche, Der Midrasch Bereschith Rabba S. 307 f.

²⁾ Vgl. Hamburger II, S. 1062 ff. und III, Suppl. IV, S. 115.

an einer Stelle eine andere Bedeutung, wie die, die es sonst überall hat, unterzuschieben. Dazu kommt, daß die ganze Geschichte, wie die meisten Forscher annehmen, sicherlich nicht unter Trajan spielt, möglicherweise unter Hadrian oder gar erst Julian.¹⁾ Somit kann erst recht keine Beziehung zu der Zeit und dem Tun Gamaliels hergestellt werden. Schürer hält übrigens die Erzählung für eine spätjüdische Legende, deren historischer Wert gleich Null ist.

Es geht aus dem Gesagten deutlich hervor, wie wenig es Joel und Elbogen gelungen ist, den Tempelbau, resp. die Zurücknahme der Bauerlaubnis mit der Entstehung der Minim-Bitte zusammenzubringen und die letztere durch die erstere zu motivieren.

Aber selbst wenn die Erzählung auf Wahrheit beruhte, das chronologische Bedenken nicht in Betracht käme und unter Kuthim an Christen gedacht werden dürfte, wenn also wirklich die Christen zur Zeit Gamaliels den Bau des Tempels verhindert hätten, wäre dann wirklich ihre Verfluchung im Gebet „gerechtfertigt, ja geboten“ gewesen, wie Elbogen meint? Die Christen verhindern den Tempelbau, flugs setzt man sich hin und ersinnt eine Verwünschungsformel, die jeder Jude täglich dreimal beten muß und die zur Bereicherung eines jeden Gottesdienstes in der Synagoge dienen soll. Ich kann nicht finden, daß Elbogen und seine Gewährsmänner mit dieser Konstruktion ihren Volks- und Religionsgenossen aus dem ersten christlichen Jahrhundert einen Dienst erwiesen haben. So kleinlich waren jene Männer nicht. Gewöhnliche Rachsucht war sicherlich nicht das Motiv zur Abfassung der 12. Bitte.

¹⁾ Vgl. Hamburger II, S. 327; Graez IV⁴, S. 126 ff., 408 f.; Schlatter, Topographie S. 149, Anm. 2; J. Guttmann, Monatschrift 1898, S. 342; Cassel, Lehrbuch der jüd. Geschichte und Literatur S. 173; Schürer I, S. 671 ff. Zu der ganzen Zeit vgl. Schlatter, Die Tage Trajans und Hadrians, Beiträge I, 3.

Ich glaube auch nicht, daß gerade Versagung des Tempelbaues dasjenige war, was die Juden am ehesten in eine „ungeheure Erregung“ bringen konnte. Man hatte sich auch ohne Tempel zurechtgefunden, und die Zerstörung des Altars bildete keine Epoche in der inneren Geschichte Israels.¹⁾ Ja, es fehlte sogar nicht an vereinzelt Stimmen, welche den Wiederaufbau des Tempels widerrieten. So wird von R. Simon ben Eleasar²⁾ in Tosefta Aboda Zara I, 19 der Ausspruch tradiert³⁾: אַם יאָמרו לך ילדים בנה בית המקדש אל תשמע להן, wenn Jüngere dir raten, den Tempel zu bauen, höre nicht auf sie.

Was Gamaliel und seine Genossen bewog, die Verwünschungsformel gegen die Christen in die Tefilla einzufügen, das war nicht kleinliche Rachsucht und gewöhnlicher Haß, sondern die tiefe, ernste Überzeugung, daß der Kampf für die Erhaltung der väterlichen Religion um jeden Preis geführt werden müsse, und daß dies am wirksamsten geschehe durch die Religion selbst. Man lebte mit den Christen zusammen Haus an Haus. Arbeit und Beruf sorgten ständig für Berührung.⁴⁾ In Rede und Gegenrede wird die Wahrheit dieses oder jenes Glaubens verteidigt, und mancher wird von der Wahrheit der neuen Religion überzeugt. R. Gamaliel hatte wiederholt Dispute mit Christen,⁵⁾ und als sein Zeitgenosse Josua ben Chananja auf dem Totenbett lag, da klagten die Freunde: „wie werden wir uns der Ungläubigen erwehren können?“⁶⁾ Es war sicherlich die wirksamste Waffe,

¹⁾ Vgl. Schlatter, Jochanan Ben Zakkai S. 40 f.

²⁾ Im 2. Jahrh. n. Chr.; vgl. Strack, Einleitung S. 96.

³⁾ Monatschrift 1884, S. 495.

⁴⁾ Das beweisen auch die bald entstandenen Vorschriften, die jeglichen Verkehr mit den Christen untersagten und eine scharfe Scheidewand zwischen den beiden Gemeinden aufrichteten; vgl. Graetz IV⁴, S. 96; Schlatter, Geschichte S. 297 ff.; Beiträge I, 3 S. 65.

⁵⁾ Vgl. Bachjer, Agada I, S. 87 f.

⁶⁾ Bachjer l. c. S. 161.

die Gamaliel seinen Religionsgenossen in die Hand gab, als er sie lehrte, gegen die Christen zu beten. Damit wird der Haß gegen die Christengemeinde hineinbezogen in die wesentlichste Äußerung der Religion, in das Gebet zu Gott. Weil der Glaube durch die neue Lehre in Frage gestellt wird, muß Gott die Entscheidung herbeiführen.

Gegen eventuelle christliche Angebereien konnten sich die Juden auf andere Weise helfen. Sie konnten auch nach Rom reisen und haben es oftmals getan. Sie hatten in Rom auch ihre Fürsprecher, sicherlich mehr, als das junge Christentum. Aber vor Zweifel und Abfall konnte Rom nicht schützen. Der religiösen Kraft der neuen Bewegung konnte nur eins Einhalt gebieten: die Kraft der alten Religion. Was in Rom der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren zu spät erkannte, daß Religion nur durch Religion, Weltanschauung nur durch Weltanschauung überwunden werden kann, das haben die Männer in Jabne beizeiten praktiziert.

Nun wundern wir uns auch nicht mehr, daß die Fluchbitte nicht etwa als selbständiges, an bestimmten Tagen oder Festen zu sprechendes Gebet auftrat, sondern gerade in die Tefilla eingeschoben wurde. Die Tefilla war ja von Anfang an dazu bestimmt, die Glaubenssätze der frommen Führer zu propagieren und den Unglauben abzuwehren. Es war nur die Konsequenz dieser ursprünglichen Tendenz, daß in diesem Gebet auch die christlichen Häretiker erwähnt und entsprechend der Gefährlichkeit ihrer Propaganda verflucht werden.

Daß die 12. Benediktion neben den Minim auch das „hochmütige Reich“ erwähnt, ist bereits angedeutet.¹⁾ Die Frage, ob מַלְכוּת זָדוֹן von Anfang an in der Minim-Bitte gestanden hat, oder erst in der Zeit des Bar-Kochba-Krieges eingeschoben wurde, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit be-

¹⁾ Die Textzeugen für diese Lesart sind oben S. 103 Anm. 2 angeführt.

antworten. Für beide Annahmen lassen sich Gründe ins Feld führen. — Auf die übrigen Kategorien, welche die verschiedenen Lesarten dieser Benediktion erwähnen, einzugehen, ist in unserem Zusammenhang nicht angängig. Das ist Sache der Textgeschichte. Die Eulogie מְכַנִּיעַ זֵדִים faßt die im Gebet genannten Feinde Israels mit einer auf alle Kategorien passenden Bezeichnung zusammen, so wie in der 13. Bitte Proselyten und Beter (vgl. das לָכֵן in der pal. Rezension) zusammengeschlossen werden in der Bezeichnung צַדִּיקִים. Vielleicht hat זֵדִים ursprünglich auch in der Bitte gestanden, wenigstens begann die Benediktion nach Eschkol und Schibbole Leket ursprünglich mit רִלְזִידִים וְלִמְיָנִים¹⁾

Wie sehr der Wortlaut der Tefilla auch nach der unter Gamaliel II. vollzogenen Redaktion noch der Veränderung unterlag, beweist gerade die 12. Bitte, allerdings diese am meisten, da die christliche Zensur oder die Furcht davor gerade diese Bitte am meisten heimgesucht hat. Für textgeschichtliche Untersuchungen ist hier noch ein fruchtbares Feld vorhanden.

Gehören somit alle die Fragen, die sich mit der Gestalt der Tefilla nach der Zeit Gamaliels befassen, der Textgeschichte an, so darf doch in unserem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß Gamaliels Tätigkeit auf — wirklichen oder vermeintlichen — Widerspruch stieß. Für die Beurteilung jener ganzen Zeit sind natürlich die Stimmen der Gegner ebenso wichtig, wie die Anordnungen des Patriarchen. Nur wollen beide richtig aufgefaßt sein. Hamburger²⁾ sagt: „Die redak-

¹⁾ Elbogen, Geschichte S. 58.

²⁾ II, S. 1097. Hamburger hat natürlich für diese Ansicht Vorgänger und Nachbeter. Erwähnt sei noch E. G. Hirsch, der in Jewish Encyclopedia IX, S. 277 dieselbe Ansicht vertritt. Wenn Hirsch zu den bei Hamburger genannten Stellen noch Tos. Ber. I, 7 — muß übrigens I, 6 heißen — zum Beweis heranzieht, wonach man die Gelehrsamkeit oder Bildung der Leute oder das Gegenteil erkenne aus der Art und Weise, wie sie die Benediktionen in Worte faßten, so scheint damit allerdings

tionelle Feststellung der Texte dieser Benediktionen . . . hatte viele Gegner hervorgerufen.“ Damit hätte sich also diese „Opposition gegen bestimmte Gebetsformeln“ in erster Linie gegen die Arbeit des Flachshändlers Simon gerichtet, denn diesem war die redaktionelle Feststellung der Texte anvertraut. Man ist von vornherein geneigt, das Vorhandensein eines solchen Widerspruches zu bezweifeln. Denn wer sollte ein Interesse daran gehabt haben, zu verhindern, daß in den synagogalen Vortrag des Gemeindegebets endlich Ordnung und Übereinstimmung kam? Zwei zeitgenössische Ausprüche werden überliefert. Gamaliels Schwager, R. Eliezer ben Hyrkanos, macht geltend¹⁾: תפלתו קבע אין תפלתו תעשה תפלתו קבע אין תפלתו תעשה, d. h. wer sein Gebet als etwas Festgesetztes verrichtet, dessen Gebet ist kein (wirkliches) Flehen. Hamburger übersetzt: „wer sein Gebet nach bestimmter Formel verrichtet, dessen Gebet sind keine Andachtsorgüsse.“ Sollte wirklich Eliezer jedes formulierte Gebet gänzlich verworfen haben? Bacher²⁾ übersetzt den Satz: „Wer sein Gebet zu einer als fest normierte Säkung zu erledigenden Pflicht macht — d. h. es ohne innern Antrieb verrichtet — dessen Gebet ist kein Erflehen der göttlichen Gnade.“ Das klingt schon anders. Jedenfalls braucht קבע nicht mit bestimmter oder feststehender Formel, wie Hamburger meint, wiedergegeben zu werden; das

deutlich gesagt zu sein, daß das Achtzehngebet nur dem allgemeinen Inhalt, aber nicht dem Wortlaut nach, feststand. Allein Hirsch übersieht, daß in Tof. Ber. I, 6 nicht von den Benediktionen des Achtzehngebets, sondern von Segensprüchen in besonderen Zeiten, wie beim Tischgebet, beim Genuß von Früchten, Fasten und ähnlichen, die Rede ist. Vgl. zum Folgenden noch Stössel, Eine talmudische Studie über Wiederholung des Gebets und Ersatzgebete, Monatschrift 1912, S. 581–596, 700–715.

¹⁾ Ber. IV, 4. — Die Bedeutung dieser Stelle war schon den Amoraern nicht mehr ganz sicher, und so wird b. Berachoth 29b die Frage aufgeworfen: מאי קבע, was versteht man unter dem Worte קבע? Vgl. Monatschrift 1912, S. 584.

²⁾ Agada I, S. 108.

Wort bedeutet Festsetzung, dann das Festgesetzte. Dabei ist nicht notwendig an den festgesetzten Text zu denken, es kann ebensogut die festgesetzte Stunde oder die bestimmte Sitte und genau regulierte Pflicht gemeint sein. So findet sich Ber. IV, 1 der Satz: תפלת הערב אין לה קבע, d. h. für das Abendgebet gibt es keine festgesetzte Zeit, und Pirke aboth I, 15¹⁾ sagt Schammai: עשה תורתך קבע, mache deine Thora, d. h. dein Thorastudium zu einer festbestimmten und geregelten Beschäftigung, nicht etwa zu gelegentlicher Liebhaberei.²⁾ Der Ausspruch des Eliezer bedeutet also keinerlei Widerspruch gegen die redaktionelle Feststellung des Wortlautes der Tefilla. Dem widerspricht auch der Zusammenhang der Stelle. Es ist in Ber. IV, 3 f. vom privaten Gebet des Einzelnen die Rede. Gamaliel hat die Vorschrift gegeben, daß jeder Jude täglich die 18 Bitten bete. Eliezer gehört nicht zu denen, die sich direkt gegen diese Regel wenden, seine Worte warnen nur vor der naheliegenden Veräußerlichung des Gebets, welche die Befolgung der Vorschrift Gamaliels leicht mit sich bringt. Das Gebet soll kein leeres Lippenwerk, das ohne innere Teilnahme und nur der Regel und Gewohnheit zu lieb geschieht, sondern Herzensgebet sein. Ähnlich verhält es sich mit dem Ausspruch des R. Simon in Pirke aboth II, 13³⁾: הוה זהיר בקריאת שמע ובתפלה וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא (רחמים⁴⁾ ר' תחנונים לפני המקום. Hamburger sieht auch hierin eine Opposition gegen die Bestrebung Gamaliels, den Text des Achtzehngebets fest zu normieren. Er übersetzt die

¹⁾ Ausgabe von Strack, 3. Aufl., S. 18.

²⁾ Vgl. die Übersetzung Siebigs.

³⁾ Vgl. Strack, Sprüche der Väter, 3. Aufl., S. 25 f.; Hamburger l. c. S. 1097; Baßer, Agada I, S. 108, Anm. 6. Nach Baßer stammt der Spruch nicht von Simon ben Joḥai, wie Hamburger und Hirsch meinen, sondern von Simon ben Netḥaneel, der übrigens ebenfalls mit Gamaliel II. verwandt war (vgl. Baßer l. c. S. 80).

⁴⁾ ר' רחמים fehlt in manchen Ausgaben.

Stelle folgendermaßen: „Sei eingedenk des Schma und der Tefilla (des Achtzehngebets), und so du betest, mache dein Gebet nicht zur feststehenden Formel, sondern es sei (ein Herzenserguß) um Barmherzigkeit vor Gott.“ Der Anfang ist wohl besser zu übersetzen mit: „sei vorsichtig oder sorgfältig,¹⁾ wenn du das Schma und die Tefilla rezitierst!“

Zum Übrigen gilt dasselbe, was schon zu der ersten Stelle gesagt ist. Jedenfalls enthält auch dieses Wort keinerlei Widerspruch gegen die redaktionelle Tätigkeit Gamalies, resp. Simons. Im Gegenteil. Daß die Tefilla²⁾ mit dem Schma, dessen Text Wort für Wort genau feststand,³⁾ in dieser Mahnung zu andächtigem Beten zusammen genannt wird, deutet nicht darauf hin, daß der Autor die Tefilla in nicht fixierter Form und Wortlaut im Auge hat, oder anders behandelt wissen will wie das Schma.

Wir haben es also bei beiden Aussprüchen, die von zwei Zeitgenossen und Verwandten Gamaliels II. tradiert werden, nicht mit einer Opposition gegen die Feststellung des Textes und der Reihenfolge der einzelnen Benediktionen, sondern mit einer sehr bemerkenswerten und offenbar sehr nötigen Warnung vor Mechanisierung und Veräußerlichung des täglichen Pflichtgebets zu tun. Wie man in der Folgezeit sich vor dieser Gefahr durch bestimmte Regeln zu schützen suchte und damit die Andacht beim Beten selbst wieder reglementierte, das aufzuzeigen, fällt außerhalb des Rahmens der historischen Ein-

¹⁾ נָחָם bedeutet glänzen, dann erleuchten und in übertragenem Sinn: warnen, zur Vorsicht mahnen, das Part. pass. also vorsichtig, was an unserer Stelle auch einen besseren Sinn gibt, als die Übersetzung Hamburgers.

²⁾ Strack l. c. S. 25, Anm. g meint, es sei bei תפלה nicht an die Tefilla im engeren Sinn (die 18 Benediktionen) zu denken. Warum nicht? Die Zusammenstellung mit dem שמע läßt nur diese Erklärung zu. Nachher ist dann mit מִתְפַּלֵּל vom Gebet im allgemeinen die Rede.

³⁾ Variationen im Text des Schma sind ausgeschlossen; vgl. Elbogen, Studien S. 28.

föhrung und macht eine gesonderte Behandlung der Tefilla als Privatgebet wünschenswert.

Von einem wirklichen Widerspruch gegen Gamaliel in Sachen des Achtzehngebets wird uns Ber. IV, 3 berichtet. Gamaliel verlangt: ¹⁾ בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה. Dies war natürlich für den gewöhnlichen Juden eine starke Zumutung, die 18 Benediktionen genau auswendig zu lernen, zumal es keine Aufzeichnungen des Gebetes gab. Es ist ja in der schon erwähnten Stelle Taanit II davon die Rede, daß der Vorbeter ein רגיל, ein geübter Mann, sein müsse, das Auswendigbeten der Tefilla in der Synagoge — und das gilt auch für die private Frömmigkeit — also große Übung voraussetzte. Der angesehene R. Josua schlägt darum für das tägliche Privatgebet ein Gebet ²⁾ מעין ש' ע nach Art des Acht-

¹⁾ O. Holzmann l. c. S. 61 f. bemerkt zu dieser Stelle: „es klingt, als ob die 18 Bitten auf die drei Gebete verteilt würden. Anders vom Vaterunser Did. 8, 3: *τοὺς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεται.*“ Allein wie sollte denn die Didache darauf gekommen sein, das Vaterunser täglich dreimal beten zu lassen, wenn nicht durch das analoge Vorbild der Tefilla? In Ber. IV, 1 ist ausdrücklich von den drei Zeiten der Tefilla die Rede, zu jeder dieser drei Tageszeiten wurde selbstverständlich die ganze Tefilla gebetet. Nachdem dies vorausgeschickt ist, kann auch die folgende Stelle IV, 3, in der der Ton nur auf der Zahl 18 liegt und betont wird, daß das tägliche Gebet sämtliche Benediktionen enthalten muß, nicht mehr anders „klingen“. Den letzten Zweifel beseitigen übrigens die schon erwähnten Zitate der Kirchenväter, wo deutlich ausgesprochen wird, daß die 12. Bitte *τοὺς τῆς ἡμέρας* und *ter per singulos* dies gesprochen wurde.

²⁾ Holzmann vokalisiert מעין ש' ע und leitet das Wort her von „מעין, eigentlich Quelle, dann Ausfluß, Auszug“. Ich muß es dahingestellt sein lassen, ob מעין auch „Auszug“ im Sinne von Zusammenfassung bedeuten kann, wahrscheinlich ist es nicht. Sodann trifft man mit „Auszug“ den Sinn der Stelle nicht ganz, weil man dabei an ein formuliertes Abkürzungsgebet denkt; ein solches entstand aber erst im 3. Jahrh. in dem von Samuel verfaßten Habinenu. Richtig wird es wohl sein, מעין von עין abzuleiten, zumal auch פֿעין in derselben Bedeutung wie מעין vorkommt; vgl. Dalman, Aram. neuhebr. Wörterbuch sub voce עין. Ausführlich spricht auch Vitringa S. 1040 ff. über die Bedeutung von מעין.

zehngebets vor. Josua will also auf die wörtliche Tefilla verzichten und verlangt von dem gewöhnlichen Mann nur ein Gebet, das — in kürzerer Form — dieselben Gebetsgedanken und Gebetsanliegen enthält, wie das offizielle Gemeindegebet. Einen vermittelnden Vorschlag macht R. Akiba: wem das Gebet geläufig ist, d. h. wer das ganze Achtzehngebet auswendig kann, der soll es ganz sprechen, wer es nicht kann, der begnüge sich mit einem Gebet nach Art des Achtzehngebets.

Daß aber auch Akiba die Kenntnis der Tefilla für nötig erachtete, beweist sein Tos. Ber. III, 3 tradierter Ausspruch: „אם שגרה תפלתו בפיו סימן יפה לו ואם לאו סימן רע לו“, ein gutes Zeichen ist's, wenn einem die Tefilla geläufig ist, ein schlimmes Zeichen, wenn er sie nicht kann.“

Noch eine Verordnung Gamaliels, die auf Widerspruch stieß, ist zu nennen.¹⁾ Es handelte sich um die Verbindlichkeit der Abend=Tefilla. Ist die Verrichtung der Abend=Tefilla Pflicht oder nur dem freien Willen des Israeliten überlassen? — das war die Frage, welche vor das Synedrium in Jabne gebracht wurde. Gamaliel entschied: das Abendgebet ist Pflicht, R. Josua dagegen leugnete den obligatorischen Charakter der dritten täglichen Tefilla. Diese Opposition wurde sogar der Anlaß zum Ausbruch eines offenen Konfliktes zwischen den Rabbinen und ihrem Patriarchen Gamaliel, der zur zeitweiligen Absetzung des Gamaliel vom Amt des Synedrialpräsidenten führte.

Beide Fragen, in denen die Meinungen Gamaliels und Josuas auseinandergingen, blieben noch für lange Zeit Gegenstand der Diskussion und fanden erst in späterer Zeit auf einem Ausgleich beruhende Lösungen.

¹⁾ Vgl. Ber. 27 b, jer. Ber. 7c unten; Bacher, Agada I, S. 170; Hamburger II, S. 243; Cassel S. 204.

Gamaliels II. Verdienst und Wirksamkeit bestand darin, daß er den Wert des auf eine mehr als 100jährige Geschichte zurückblickenden Gebets für das gottesdienstliche Leben des so schwer heimgesuchten Volkes erkannt, durch seine redaktionelle Tätigkeit dasselbe zum wesentlichen und für alle Synagogen einheitlichen Bestandteil des Gemeindegottesdienstes gemacht und durch die neu verfaßte 12. Bitte den ihm notwendig scheinenden Bedürfnissen seiner Zeit im Kampf gegen den Abfall Rechnung getragen hat, besonders aber auch für die Erweiterung des kultischen Gebrauches dieses Gemeindegebets zu einem für jeden Juden verbindlichen Bestandteil der Privatliturgie eingetreten ist.

Mit der Tätigkeit dieses Mannes schließt die eigentliche und für den Religionsgeschichtler bedeutsame Geschichte des Achtzehngebets. Der weitere Verlauf des Gebetes gehört teils in die Geschichte des Textes der Tefilla teils in die des jüdischen Gottesdienstes. Die Fragen, welche die Stellung der Tefilla im altjüdischen Kultus, sowohl im Rahmen des synagogalen Gottesdienstes, als in der privaten Frömmigkeit betreffen, sind zum Teil in der historischen Untersuchung schon gestreift worden, lassen aber eine gesonderte Behandlung als wünschenswert erscheinen.

Schluß.

Damit ist schon die Notwendigkeit wissenschaftlicher Weiterarbeit angedeutet. Diese muß sich zunächst um die Herstellung eines, soweit dies möglich ist, wissenschaftlich brauchbaren Textes der Tefilla bemühen. Dazu sind die Quellen des Gebetes zu nennen, ihr Wert zu prüfen, alle erreichbaren Ausgaben und Lesarten zu sammeln und eine kritische Textausgabe mit Anführung aller wichtigen Varianten zu besorgen. Die Möglichkeit der Entstehung zweier Rezensionen und das Verhältnis

der beiden zueinander muß beleuchtet werden. — Sodann sind die verschiedenen Einschaltungen in das Achtzehngebet und die Abkürzungsgebete in möglichst wissenschaftlich brauchbaren Texten anzuführen und ihre Bedeutung klarzulegen. Endlich wird bei der Behandlung des Textes und der dazu gehörigen Fragen auch von der sprachlichen und poetischen Form der Tefilla die Rede sein müssen. Alle die genannten Aufgaben sind von dem Verfasser schon bei den Vorarbeiten zur vorliegenden Untersuchung in Angriff genommen worden.

Haben diese Einleitungsfragen zum Achtzehngebet samt der schon erwähnten Frage nach der Stellung der Tefilla im altjüdischen Kultus ihre Erledigung gefunden, dann gilt es, den theologischen Ertrag des Gebetes herauszuarbeiten. Wollen wir die Tefilla in ihrer ganzen religionsgeschichtlichen Bedeutung kennen und verstehen lernen, müssen wir den religiösen Unterschied dieses Gebets vom alttestamentlichen Psalter aufzeigen, über das Verhältnis zum Neuen Testament, sowohl was den Inhalt als die Gebetspraxis angeht, nachdenken und endlich seinen Einfluß auf die altchristliche Liturgie nachweisen. Solche reichlich auf die Tefilla verwendete Arbeit würde ihrer Bedeutung für Synagoge und Kirche nur entsprechen.

F. W. W. W.
Antiquarian
F. W. W. W.

BM Schwaab, Emil
675 Historische Einführung in das Achtzehngeb
B4 Gütersloh, C. Bertelsmann, 1913.
Z85 169p. 22cm. (Beiträge zur Förderung
1913 christlicher Theologie, I, 17, 5)

Inaug. Diss. - Tübingen.
Bibliography: p.[8]-11.

1. Jews. Liturgy and ritual. Amidah.
I. Title. II. Series.

A11682

CCSC/rmh

